МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования

«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Общеуниверситетский учебно-научный Центр
изучения культуры народов Сибири

Историко-архивный институт
Кафедра истории и организации архивного дела

ПАМЯТЬ МИРА:
ИСТОРИКО-ДОКУМЕНТАЛЬНОЕ
НАСЛЕДИЕ БУДДИЗМА

Материалы
Международной научно-практической конференции

Москва, 25–26 ноября 2010 г.

Москва 2011

ББК 86.35(я43)
П15

П15 Память мира: историко-документальное наследие буддизма: Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, 25–26 ноября 2010 г. / редкол.: В.В. Минаев (отв. ред.) и др., Рос. гос. гуманитарный ун-т, Общеуниверситетский учебно-научный Центр изучения культуры народов Сибири, Историко-архивный Институт, Кафедра истории и организации архивного дела. – М.: РГГУ, 2011. – 359 с.

ISBN 978-5-7281-1209-9 ББК 86.35(я43)

Материалы публикуются в авторской редакции

ISBN 978-5-7281-1209-9

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Вниманию читателя предлагаются материалы Международной научно-практической конференции «Память мира: историко-документальное наследие буддизма» (25–26 ноября 2010 г., г. Москва), организованной Общеуниверситетским учебно-научным Центром изучения культуры народов Сибири и Кафедрой истории и организации архивного дела Историко-архивного Института РГГУ. Конференция была организована при поддержке гранта РГНФ № 10-01-21451г.

На Конференции обсуждались вопросы выявления, сохранения и использования историко-документального наследия буддизма. Россия – единственная страна в Европе, где буддизм признан традиционной религией. Как отметил Президент РФ Д.А. Медведев во время посещения в 2010 г. буддийского дацана в Бурятии, в стране есть все ресурсы, чтобы помогать развитию тех традиционных конфессий, которые существуют в России, в том числе и буддизму. Именно в России было сформировано академическое научное направление – буддология и накоплены источники по истории буддизма как одной из трех мировых религий. Российские востоковедные центры, рукописные отделы музеев и библиотек целенаправленно занимались собиранием, сохранением и изучением письменных памятников. Однако эта традиция была прервана в 30-х гг. XX в. Только с начала 1990-х гг. возродилось научное изучение этого наследия. Анализ научной работы по собиранию и изучению документальной сокровищницы буддизма, обобщение ее результатов и дальнейших перспективных направлений в этой области стали главным предметом обсуждения Конференции. Только выполнив работу по собиранию и обобщению документальной сокровищницы буддизма, отечественная наука может сделать прорыв к пониманию целостной истории культуры всей страны и национальной самоидентификации народов России.

Международную научно-практическую конференцию «Память мира: историко-документальное наследие буддизма» открыл Первый проректор – проректор по учебной работе РГГУ В.В. Минаев, который выступил с Обращением к участникам Конференции.

В адрес участников Конференции поступило приветствие Главы Буддийской Традиционной Сангхи России XXIV Пандито Хамбо Ламы Д. Аюшеева.

В работе Конференции приняли участие более 40 буддологов и специалистов в области сохранения и изучения буддийских архивов как из российских научных центров – Института восточных рукописей РАН (С-Петербург), Института востоковедения РАН, Института этнологии и антропологии РАН (Москва), Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, Национального архива Республики Бурятия, Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Национального музея Республики Тывы, Самарского государственного университета, так и зарубежные ученые из Белоруссии, Монголии, Украины, Франции, Эстонии и др.

Для участников и гостей Конференции Научной Библиотекой РГГУ были организованы выставка литературы по истории буддизма и буддологических исследований в России, которая вызвала большой интерес, и экскурсия в Государственный музей искусства народов Востока, где участники познакомились с экспозицией, посвященной выдающимся отечественным буддологам.

Таким образом, Конференция, посвященная изучению архивного наследия буддизма и хранилищ восточных рукописей, стала значительным шагом в этом направлении, а ее плодотворная работа и результаты будут способствовать решению актуальных проблем в исследовании буддийских архивов, а также расширению источниковой базы научных исследований.

В.В. Минаев

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО ПЕРВОГО ПРОРЕКТОРА – ПРОРЕКТОРА ПО УЧЕБНОЙ РАБОТЕ РГГУ

Уважаемые участники и гости Конференции!

Наша Конференция посвящена проблемам выявления, сохранения и использования документального наследия буддизма.

Позвольте мне обратиться к трудам одного из выдающихся основоположников отечественной буддологии, моего однофамильца – Ивана Павловича Минаева (1840 – 1890), который отстаивал идею единства исторической судьбы народов Европы и Азии и подчеркивал значение общечеловеческого духовного опыта буддийской общины.

Его эстафету переняли многочисленные ученики, в том числе академики Сергей Федорович Ольденбург и Федор Иванович Щербатской, о которых – я уверен, - еще будет много сказано благодарных слов в ходе нашей Конференции.

Я хотел бы подчеркнуть, что фундаментальные идеи отечественных буддологов продолжают жить в стенах нашего Университета. Так, В.Н. Топоров в свое время выдвинул идею о существовании так называемых «глубинных нервов» культуры. Кстати, напомню, что Топоров перевел на русский язык один из памятников раннего буддизма – Дхаммапада. В работе «Пространство культуры» он обосновал концепцию, согласно которой «глубинные нервы» культуры закладывают не только научную, но и общегуманитарную основу исследований в сфере «диалога культур». Речь идет, на мой взгляд, о поиске взаимных точек соприкосновения, взаимного влияния, о пересечении культур Востока и Запада.

Культура начинается там, где человек сознает ценность прошлого опыта и тем самым сохраняет свою национальную идентичность. Он занимает свою нишу в сложной системе человеческого сообщества во времени и пространстве. Я бы сказал, что эта ниша четко и лаконично определена в надписи на памятнике Н.К.Рериху в Индии: «Ом рам! Да будет мир!». Далай-лама не случайно призвал превратить Тибет в зону мира.

Мы собрались здесь с целью обозначить направление поисков пути к этому желанному миру. Можно сказать, что мы следуем заветам ученых, которые указали нам один из путей исследования буддийской культуры. Этот путь – конкретно-историческое осмысление выявленных и неопубликованных документов по истории буддизма и буддийской культуры как части истории человеческого сообщества.

Напомню, что в тяжелых условиях Гражданской войны, в 1919 г., в Петрограде С.Ф. Ольденбургом была организована первая буддийская выставка. Ф.И. Щербатской издал «Библиотеку Буддики», в которой были опубликованы и откомментированы оригинальные буддийские сочинения на тибетском языке и на санскрите. Он стал в 1928 г. первым директором Института буддийской культуры АН СССР.

В России три региона, где традиционно исповедуют буддизм – Бурятия, Тыва, Калмыкия. В начале XVII в. тибетский буддизм из Монголии проник к бурятскому населению Забайкалья. Вторая линия пришла непосредственно из Тибета. В 1741 г. императрица Елизавета Петровна издала указ, согласно которому в Бурятии признавалось существование ламаистской веры и утверждалось 11 дацанов и 150 штатных лам. Эта дата, как известно, считается датой официального признания буддизма в России. К середине XIX в. в Бурятии было основано уже 34 дацана. Буряты сумели импортировать из Тибета, Китая, Монголии огромное количество сокровенной литературы и перенять живые традиции как господствующей школы Гелуг, так и других направлений буддизма.

В Цугольском дацане началось изучение индо-тибетской медицины. В Агинском – была основана школа Дуйнхор-Калачакры, чем и завершилось построение основных направлений высшего духовного образования по тибетскому образцу. Быстро развивалось книгопечатание – 29 типографий до их разрушений в 1930-е годы – сумели издать около 2000 названий книг на тибетском и монгольском языках.

В XVIII в. тибетский буддизм попал также к тюркскому населению Тывы. В Тыве буддизм мирно сосуществовал с местной традицией шаманизма. Настоятель хурэ – как глава тувинского буддизма – получил титул Хамбу-лама.

Таким образом, ареал традиционного проживания бурят – Байкальская Сибирь, и тувинцев – Южная Сибирь – представляют

собой своеобразную этно-культурную и экологическую нишу, которая определяется соседством с крупнейшими религиозными регионами. Именно здесь сложилась своеобразная северная школа философско-религиозного учения.

Когда предки калмыков в XVII в. отделились от ойратов Джунгарии , они переместились в район к северу от Каспийского моря, и принесли с собой собственную традицию тибетского буддизма. Лама калмыцкого народа назначался царем. Его резиденция располагалась в Астрахани и, подобно бурятскому Пандито Хамбо-ламе, он был независим от монголов.

Можно наметить три направления выявления и изучения историко-документального наследия, в том числе архивных документов по истории буддизма в России.

Первое – выявление и изучение корпуса документов, хранящихся собственно в монастырях, где дошли до наших дней бесценные древние рукописи, а также предметы культа и искусства. Это документы по истории дацанов и их архивов, личные коллекции высшей знати и странствующих монахов-лам, истории тибетской медицины и буддийского изобразительного искусства – я бы сказал, эстетики «глубоко скрытой красоты». В монастырях хранятся также документы по истории архитектуры монастырей в контексте связи духовного и материального в культовом зодчестве. Монастыри, таким образом, являлись не только местом совершения молебнов и религиозных обрядов, но и центрами культуры и просвещения, книгопечатания, зодчества, художественных промыслов. При монастырях существовали факультеты философии, логики, медицины.

Отмечу, что издательская деятельность буддийских монастырей носила системный характер. Они печатали труды индийских, тибетских и монгольских классиков, оригинальные работы бурятских буддистов. В связи с этим необходимо показать значение монастырей как центров буддийской культуры на материале развития в них школьного образования, книгопечатания и творческой деятельности выдающихся представителей духовенства.

Кроме того, необходимо провести анализ взаимоотношений между бурятской общиной и дацаном. Национальные, социальные и культурологические аспекты этого пока еще малоизученного феномена составляют особенность восточно-сибирского буддизма. Специфика буддийской культуры народов Сибири, таким образом,

состоит в особом типе освоения традиционной культуры буддизма – с одной стороны, а с другой – в обогащении его местными и культурными традициями. В Бурятии и других регионах России, где распространен буддизм, именно монастыри способствовали не только сохранению самосознания нации, но и удерживали массы от центробежных иллюзий.

Таким образом, работа по выявлению документальных источников в буддийских монастырях – одна из актуальных задач, стоящих перед научным сообществом.

Второе направление этой деятельности – выявление и изучение документов, хранящихся как в федеральных архивах – РГАДА, РГИА, ГАРФ, РГВИА, РГАСПИ, так и в ведомственных (АВПРИ и др.) и местных архивах, а также в рукописных отделах музеев и библиотек, где многие документы остаются неизученными. Например, в Государственной Публичной библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в Петербурге хранятся монгольские, маньчжурские, китайские буддийские рукописи и ксилографы. Документы, хранящиеся в Государственном архиве Забайкальского края (б. Читинской области), посвящены описанию границ территорий дацанов Восточного Забайкалья. В Национальном архиве Республики Бурятия хранится фонд канцелярии Хамбо-лам. В Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН рукописи и ксилографы хранятся в специально созданном Центре восточных рукописей и ксилографов, где также сосредоточены материалы ученых-буддологов, раскрывающие их творческую лабораторию. В Калмыкии рукописи и ксилографы сосредоточены в Научном архиве Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, Национальном архиве РК, Калмыцком краеведческом музее им. Н.Н.Пальмова и др. Этот ряд архивохранилищ можно продолжить.

Третье направление состоит в изучении личных архивов выдающихся буддологов – как светских, так и ученых лам. Тема высокой мудрости, воплощением которой была элита местной интеллигенции – рыцари духовного просвещения – буддийские ламы – должна вдохновлять творчество всех, чья душа настроена на гармоничное восприятие буддизма и буддийской культуры.

Отмечу, что в настоящее время Общеуниверситетский Центр изучения культуры народов Сибири РГГУ включился в создание базы данных по истории буддийской культуры на базе федеральных архи-

вов Москвы. Эта работа ведется параллельно с аналогичными изысканиями в Петербурге, где возрождена насильственно прерванная в конце 1920-х годов традиция буддологических исследований, у истоков которой стояли образованнейшие умы своего времени. В этом направлении большую работу проводят Институт восточных рукописей РАН в С-Петербурге, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН и другие центры востоковедения.

Мы надеемся, что наша Конференция будет способствовать укреплению сотрудничества между всеми центрами изучения буддизма.

Уважаемые участники и гости Конференции! Позвольте мне в заключение выразить надежду на то, что в итоге нашей работы мы выйдем духовно обогащенными и просветленными в свете учения Будды.

Наша задача – исследование историко-документального наследия буддизма как ценнейшей части культурного наследия человечества.

Спасибо за внимание.

Ом рам! Да будет мир!

ОБРАЩЕНИЕ
XXIV ПАНДИТО ХАМБО ЛАМЫ ДАМБЫ АЮШЕЕВА
К УЧАСТНИКАМ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ПАМЯТЬ МИРА: ИСТОРИКО-ДОКУМЕНТАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ БУДДИЗМА»

В стенах Российского государственного гуманитарного университета начинаются чтения, посвященные жизненно важным для каждого человека в отдельности и для всего человечества в целом проблемам. Вам, участникам этого ученого собрания, предстоит, прежде всего, обсудить главнейшую из них: почему так необходимо именно сегодня, в XXI столетии, сохранять традиционные ценности и, в частности, буддийскую культуру? Изучение буддизма важно, поскольку буддийская культура – это не только всеобщая Память мира, но и общечеловеческая Память о благословенном Мире.

Неустанная забота о сохранении и преумножении культуры ненасилия и сострадания – вот бесценное сокровище, в котором более всего нуждается мятущееся человечество. Поэтому от всех нас требуется величайшее усердие в изучении классических буддийских текстов и глубоком размышлении над их многогранным смыслом. Перенести в духовную практику живую пульсирующую энергию, которая так явственно ощущается в буддийских памятниках культуры – вот что обретает жизненно важное значение на нынешнем этапе развития человеческого сообщества. Ведь они несут в себе послание любви, сострадания, всепрощения, терпимости и самодисциплины.

Буддизм – это не только чистая вера, но и ежедневный тяжелый труд ради постижения смысла и очищения сердца, труд, который нужно начинать прямо сейчас, ибо только тогда наберет обороты всеобщее движение к Просветлению. Общими усилиями мы должны посеять семена добросердечия и сострадания, - чтобы они проникли в умы, трансформировали сердца, остались в глубинной памяти народа. Но нужен Свет мудрости Великого Учителя, тепло Его сердца, чтобы эти семена проросли и дали всходы. Необходимо быть серьезными и искренними в практике исследования документального наследия буддизма, необходимо постараться сделать уче-

ние Будды неотъемлемой частью своей жизни. Базовые ценности – это то, что всем нам сейчас необходимо как воздух. Пусть девизом вашего форума послужат великие и мудрые слова:

«Источником мира на земле должен быть мир в сердце. Мир - это не отсутствие насилия. Мир – проявление человеческого сострадания».

Глава Буддийской
Традиционной Сангхи России
XXIV Пандито Хамбо Лама

Дамба Аюшеев

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

И.В. Кульганек

АРХИВНОЕ НАСЛЕДИЕ БУДДИЗМА: ПРОБЛЕМЫ ХРАНЕНИЯ И ИСПОЛЬЗОВАНИЯ

История собирания архивного наследия буддизма имеет в России давнюю традицию. Буддизм стал привлекать к себе внимание, когда возникла необходимость контактов с населением окраин России, т.е. во время покорения Сибири, установления влияния на Дальнем Востоке, прокладывания торговых путей в Китай. Первоначальный интерес к этой религии имел практический характер и был направлен на урегулирование пограничных вопросов с соседними государствами. Поэтому сведения о буддизме в оставшихся от того времени документах были фрагментарны. Они касались характера религиозной жизни и быта коренного населения, иерархии церкви, способов управления общинами. Позже практические задачи связывались с вопросами взаимодействия с чужой церковью, борьбы с инакомыслием, обращения всего местного населения в христианство. Эта деятельность осуществлялась миссионерскими отделениями Русской Православной Церкви (РПЦ), для чего РПЦ организовала серьезную работу по изучению языков и этнографии народов, исследованию письменных памятников, содержащих буддийскую догматику, обследованию буддийских монастырей (их быту, организации обучения, проведению церемоний).

По мере становления и развития российской науки возникает собственно научный интерес к этому явлению. Из общего востоковедения, включавшего историю, этнографию, археологию, филологию, религиоведение, постепенно вычленяется самостоятельное направление – буддология. Постепенно формируются коллекции письменных памятников, создаются архивы, в которых откладываются книги, ксилографы и рукописи, собранные путешественниками, любителями-собирателями и исследователями. Разные типы отношения к буддизму нашли отражение в способах фиксации материала и в особенностях его хранения.

Документы политико-административного характера хранятся в федеральных, ведомственных, региональных архивах страны. Наиболее значимыми из них являются: Российский государственный архив древних актов (РГАДА, Москва), Государственный архив Российской федерации (ГАРФ, Москва), Российский государственный военный архив (РГВА, Москва), Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ, Москва), Российский государственный исторический архив (РГИА, СПб.), Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА, Москва), Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ, Владивосток, ранее – в Томске), Национальный архив Республики Бурятия (НАРБ, Улан-Удэ), Национальный архив Республики Калмыкия (НАРК, Элиста), Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ, Казань), Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб., СПб.), Государственный архив Астраханской области (ГААО, Астрахань), Архив внешней политики МИД Российской Федерации (АВП МИД РФ, Москва).

В федеральных архивах хранятся документы политического характера различных государственных структур: Посольских изб (до 1549 г.), Посольских приказов (с 1549 г.), Коллегии иностранных дел (с 1706 г.), Министерства иностранных дел Российской империи (с 1802 г.), Народного комиссариата иностранных дел (с 1917 г.), Министерства иностранных дел СССР (с 1946 г.), Министерства иностранных дел Российской Федерации (с 1991 г.), а также Министерства внутренних дел и их различных ведомств, департаментов, канцелярий. Важная информация имеется в фондах высших органов государственной власти, государственного управления российского значения, Государственной думы и Советов депутатов.

Материалы раннего периода (XVI–XVIII вв.) представляют собой указы монархов (главным образом, об учреждении политического влияния воевод, ханов, князей на определенных территориях), а также «статейные списки», договоры, стратегические планы, «записки», донесения землепроходцев, послов, купцов, чиновников, служилых людей. Они содержат общие сведения о буддийских церемониях, праздниках, обычаях, монастырях. Среди донесений послов и рекомендаций выделяются планы усмирения местного населения, предложенные миссионерами-иезуитами, жившими в Цинском Китае в XVII в. Томасом Перейрой и Франсуа Жербийоном.

Особый интерес представляют отчеты послов К. Корякина, Я. Тухачевского, С. Греченина, П. Семенова, Д. Копылова, Р. Старкова, З. Тупальского, П. Лаврова, побывавших в Монголии. Чрезвычайно информативны отчеты видного политического и общественного деятеля, посла в Китае, Н. Спафария (Н. Милеску), а также секретаря калмыцких дел Коллегии иностранных дел В.М. Бакунина.

Материалы XVIII–XIX вв. содержат сведения о распространении буддизма в Бурятии и Калмыцкой степи. Среди них преобладают указы монархов и разных департаментов, распоряжения местных органов управления, связанные с функционированием буддийской церкви и регулирующие ее положение в России (например, об учреждении монастырей, о землепользовании).

Архивы XIX в. пополнились отчетами военных экспедиций Министерства иностранных дел и Российского Географического Общества в Центральную Азию, которые возглавляли знаменитые путешественники и исследователи Н.М. Пржевальский, М.В. Певцов, В.И. Роборовский.

Материалы, отложившиеся после 1917 г., несут свидетельства борьбы в Советском Союзе с буддизмом, документы о закрытии хурулов и дацанов, указания на проводившуюся репрессивную политику государства по отношению к служителям религиозного культа. Более поздние документы говорят о возрождении буддизма в нашей стране и за ее пределами.

История хранения документов сложна. Многократно проводилось перефондирование, сопровождавшееся передачей материалов из одних фондов и архивов в другие. Папки меняли свои адреса, а некоторые кочевали из Санкт-Петербурга в Москву и обратно. Так, часть материалов сенатских комиссий до 1802 г. была передана из ГАРФ в РГАДА. Фонд «Особого присутствия по политическим делам», рассредоточенный по разным архивам, целиком был передан в ГАРФ. В то же время часть сенатских документов XIX в., ранее хранившихся в Москве, перевезена в РГИА: императорские именные указы, текущая переписка с губернаторами, материалы сенаторских ревизий отдельных губерний, уголовные, кассационные и апелляционные дела.

Немалую роль сыграл процесс рассекречивания документов, закрытых до недавнего времени для научного использования. Большую работу провели центральные и десятки региональных архивов, благодаря чему архивная работа была поднята на новый уровень.

В настоящее время в российских федеральных архивах хранится громадное количество материалов, связанных с буддизмом. В предлагаемый ниже перечень включены наиболее известные из них. Определенная часть документов была использована монголоведами – историками, филологами и религиоведами, другая – ждет своих исследователей.

Российский государственный архив древних актов:

«Иркутская губернская канцелярия» (Ф. 413). «Иркутская провинциальная канцелярия» (Ф. 1025). «Селенгинская ратуша» (Ф. 1069). «Селенгинская воеводская канцелярия». «Пограничные канцелярии в г. Иркутске и Селенгинске» (Ф. 1092). «Калмыцкие дела» (Ф. 119).

Государственный архив Российской Федерации:

«Дипломатическая канцелярия Омского правительства» (Ф. 200; 176).

«Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет (ВЦИК, 1917–1936)». «Центральный Исполнительный Комитет СССР (ЦИК СССР, 1922–1938)». «Верховный Совет СССР (1938–1989)». «Съезд Народных депутатов, Верховного Совета СССР (1989–1991)». «Верховный Совет РСФСР (1938–1990)». «Съезд Народных депутатов РФ, Верховного Совета РФ (1990–1993)». «СНК СССР–Совет Министров СССР (1923–1991)». «Совет Министров РСФСР (1917–1991)». В 1995 г. пополнился переданными из архива ФСБ документами царской полиции о поездках Николая II по России.

Российский государственный военный архив:

«Управление экспедиционным корпусом 5-й Армии. 1921» (Ф. 912).

Российский государственный архив социально-политической истории:

«Первый (учредительный) конгресс Коминтерна. 1919» (Ф. 488). «Исполнительный Комитет Коминтерна (ИККИ). «Монгольская народно-революционная партия. 1918–1936» (Ф. 495. Оп. 152, 165 ед.хр.). «Дальневосточное бюро ЦК РКП(б)» (Ф. 372). «Редакция журнала "Коммунистический интернационал"». 1919–1943» (Ф. 496). «Второй конгресс Коминтерна. 1920 (Ф. 489). «Третий конгресс Коминтерна. 1921 (Ф. 490). «Интернациональная контрольная комиссия Коминтерна (ИКК). 1921–1943» (Ф. 505). «Управление агитацией и пропагандой ЦК ВКП(б)» (Ф. 17).

Российский государственный военно-исторический архив:

«Главное управление генерального штаба» (Ф. 2000). «Донесения русских военных агентов за границей» (Ф. 400).

Российский государственный исторический архив:

«Архивы Святейшего Синода и Русской Православной церкви». «Архив Государственного Совета». «Архив Государственной думы». «Архив Правительствующего Сената, 1711–1917». «Документы Императорской канцелярии и двора». «Архив Министерства иностранных дел». «Материалы по истории образования». «Личный архив Ф.Ф. и С. Ф. Ольденбургов».

Российский государственный исторический архив Дальнего Востока:

«Архивы Главного управления Восточной Сибири». «Канцелярии Приамурского генерал-губернатора». «Управления делами Совета Министров ДВР, министерств, народно-революционных комитетов, областных правлений, административно-полицейских и таможенных учреждений, переселенческих органов, торговых компаний и банков». «Материалы политических деятелей и исследователей Дальнего Востока – Н.Н. Муравьева-Амурского, С.Ю. Витте, Г.И. Невельского, В.К. Арсеньева, Г.А. Лопатина, Восточного института». «Материалы о политических, экономических, торговых и культурных связях России с сопредельными странами, о политической борьбе за власть в период 1917–1922 гг., в период Гражданской войны и интервенции».

Национальный архив Республики Бурятия:

Фонды дацанов Бурятии: «Агинский» (Ф. 516). «Аннинский» (Ф. 519). «Ацагатский» (Ф. 425). «Ацайский» (Ф. 517). «Гунейский» (Ф. 420). «Гусиноозерский» (Ф. 84). «Зугулайский» (Ф. 522). «Иройский» (Ф. 520). «Кудунский» («Кижингинский») (Ф. 470). «Токчинско-Зуткулейский» (Ф. 443). «Тугно-Галтайский» (Ф. 430). «Хужиртаевский» (Ф. 471). «Цолгинский» (Ф. 466). «Цугольский» (Ф. 521). «Чесанский» (Ф. 549). «Эгетуйский» (Ф. 285). «Янгажинский» (Ф. 454).

Национальный архив Республики Калмыкия:

«Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе» (Ф. И-36). «Ламайское духовное правление» (Ф. И-42).

Национальный архив Республики Татарстан:

«Казанская Духовная академия» (Ф. 10). «Н.И. Ильминский» (Ф. 968). «Правление Московской Духовной академии по Казанскому

учебному духовному округу» (Ф. 11). «М.А. Машанов» (Ф. 967). «Казанская духовная консистория» (Ф. 4). «Казанская Духовная семинария» (Ф. 116). «Редакция журнала “Православный собеседник”» (Ф. 676). «Попечитель Казанского учебного округа» (Ф. 92). «Казанский университет» (Ф. 977). «Казанская учительская семинария» (Ф. 93). В материалах содержатся указы и циркуляры Синода, духовной консистории; отчеты о миссионерской деятельности Академии, семинарии; документы о преподавании монгольского языка, монгольские рукописи по религии, каноническому праву, философии).

Государственный архив Астраханской области:

«Астраханский калмыцкий архив» содержит материалы по истории Нижнего Поволжья после Гражданской войны.

Центральный государственный архив Санкт-Петербурга:

«Уполномоченные Советов по делам Русской Православной Церкви и по делам других религиозных культов». «Ленинградский государственный университет».

Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга:

«Департамент торговли и мануфактур» (Ф. 20). «Министерство торговли и промышленности» (Ф. 23). «Всеподданейшие доклады по части торговли и промышленности и торговые договоры с иностранными государствами» (Ф. 40). «Маньчжурское горнопромышленное товарищество» (Ф. 68).

«Монголор и Акционерное общество рудного дела Тушетухановского и Цэцэнхановского аймаков в Монголии» (Ф. 72). «Общая канцелярия министра финансов» (Ф. 560). «Русско-китайский банк» (Ф. 632). «Сибирский торговый банк» (Ф. 638). «Департамент духовных дел иностранных исповеданий» (Ф. 821). «Первый сибирский комитет» (Ф.1264). «Совет министров» (Ф. 1276). «Петербургский императорский университет». «Петроградская духовная консистория». «Отчеты Санкт-Петербургской епархии». «Протоколы официальных посещений епархии».

Архив внешней политики МИД Российской Федерации:

«Референтура по Монголии». «Референтура по Китаю». «Референтура по Туве». «Посольство в Китае». «Консульство в Хайларе». «Консульство в Харбине»

Наибольшее количество материалов по буддизму находится в Санкт-Петербурге. Здесь в 1805 г. была основана Российская Акаде-

мия наук, связанная с именами первых академиков-востоковедов – И.Я. Шмидта, Г. Клапрота, Г.-З. Байера. В 1818 г. в Петербурге появилось первое научное востоковедное учреждение – Азиатский музей. В Петербургском Императорском университете на факультете восточных языков, созданном в 1854 г. на базе казанской востоковедной школы, оформилось классическое востоковедение.

В настоящее время фонды, где собрано наибольшее количество материалов по буддизму, находятся в следующих учреждениях:

1. Институт восточных рукописей РАН.

2.Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета.

3. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН.

4. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

5. Российское географическое Общество.

6. Санкт-Петербургский Институт истории РАН.

7. Институт материальной культуры РАН.

8. Рукописный отдел Российской национальной библиотеки (б. Публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина).

В других регионах России ценными хранилищами являются Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК ИМБТ СО РАН) и фонды Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (КИГИ РАН).

1. Институт восточных рукописей РАН (ИВР РАН, б. Азиатский музей) – самое большое хранилище буддийских рукописей и материалов о буддизме. Здесь собраны средневековые рукописные и ксилографические книги по тибетскому, монгольскому, бурятскому, китайскому, индийскому, маньчжурскому, японскому буддизму. Имеются также миниатюры. Материалы буддологов на европейских языках хранятся в Архиве востоковедов ИВР РАН.

Монгольский фонд насчитывает 8 000 ед.хр. Две трети фонда составляют буддийские сочинения. Буддийская каноническая литература представлена сочинениями из «Ганджура» (542 ед.хр.). Из неканонической литературы имеются: «Парамита», «Юм», «Боди мур», «Найман мингату», «Сумбум», сочинения из «Данджура» (34 ед.хр.). Буддийская культовая и обрядовая литература включает описание похоронных обрядов (48 ед.хр.), сборники текстов, ис-

пользуемых во время обрядов и богослужений (26 ед.хр.), тарни (100 ед.хр.), гимны (50 ед.хр.), благопожелания (101 ед.хр.), молитвы (190 ед. хр.), молитвы-покаяния (23 ед.хр.), молитвы-воскурения (38 ед.хр.), тибетские обрядовые и богослужебные тексты в монгольской графике (14 ед. хр.), тексты, посвященные культам божеств (102 ед.хр.), буддийскую космологию (54 ед.хр.), буддийскую догматику (150 ед.хр.), правила поведения буддистов (45 ед.хр.), уставы монастырей (11 ед.хр.), историю монастырей (44 ед.хр.), буддийскую иконографию (8 ед.хр.), агиографические сочинения о буддистах (72 ед.хр.), буддийскую дидактику (369 ед.хр.), различные сборники (31 ед.хр.).

На монгольский фонд имеются каталоги А.Г. Сазыкина, С.Л. Пучковского, Ц.Ж. Жамцарано.

В маньчжурском фонде имеется 40 буддийских ксилографов. Среди них: «Список имен богов», «Молитвы при жертвоприношении», «Сургал на 18 цветов», «Сутра священных 32 частей». «Раскрытие заблуждений исследования Будды».

На маньчжурский фонд имеются каталоги М.П. Волковой, Т.А. Пан.

Тибетский фонд насчитывает 20 500 ед.хр. Он сформирован из коллекций Г.Ф. Миллера, П.С. Палласа П.Л. Шиллинга-фон Канштадта, П. Каменского, В.П. Васильева, Г.Ц. Цыбикова, Б.Б. Барадийна, Н.Н. Кроткова, С.Ф. Ольденбурга, П.К. Козлова, С.Е. Малова, А.И. Вострикова, Е.Е. Обермиллера, М.И. Тубянского. Состоит преимущественно из буддийских ксилографов. Имеется несколько полных изданий канона, сотни экземпляров «100-тысячной Праджняпарамиты», «25-тысячной Праджняпарамиты», «8-тысячной Праджняпарамиты», «Сутры золотого блеска», «Ваджраччхеддики», «Хридая-сутры», «Пятикнижия Майтреи», «Виная-сутры». Из неканонических сочинений представлены собрания сочинений Чже Цонкапы, Гьелцапа, Кедупа, некоторых Далай-лам, Панчен-лам, Кункьен Чжамьян Шепы Первого, Сакья-кабум, песни Миларэпы, собрание сочинений Таранатхи. Имеются тантры, комментарии к ним, сборник ритуальных текстов («Сунгдуй»), апокриф «Мани-кабум», сутры, гимны, молитвы, дхарани, садханы, описания ритуалов. Тибетские свитки из Дуньхуана (личная консультация канд.филол. наук А.В. Зорина).

На тибетский фонд имеются каталоги Я.И. Шмидта, фон О.Н. Бётлинга, Н.П. Ярославцевой-Востриковой, М.И. Воробьевой-Десятовской. Л.С. Савицкого.

Индийский фонд содержит рукописи и ксилографы на сингальском, бирманском, кхмерском, тайском неварском письме, на хинди, панджаби, санскрите. Буддийских рукописей более 20. Поступили из Индонезии, Шри-Ланки, Бирмы, Тайланда. От П.Л. Шиллинга-фон Канштадта, Стюарта, Р. Ленца, Д. Райта. Есть упанишада (1 ед.хр.), джатаки (5 ед.хр.). Из не канонических произведений: «Милинда паньха». Из махаянских сутр: список «Лалитавистары», «Беседы Будды с Бодхисаттвой Авикалпаправешей о нирване», «Беседа о качествах монаха и монахинь», «Махаяна сутра», «Ашокавадана-мале», «Сваямбхупурана». Описания тантристских обрядов, формулы почитания Дурга, гимны в честь Кали, Будды Шакьямуни, «пяти Будд». Трактаты: «Бхаравитантара», «Гаутамаятантра», «Махакалатантра», «Трактат о созерцании». «Введение в философию с точки зрения буддизма», «Бодхичарьяаватара» Шантидэвы. Имеются сборники дхарани, сборник «О подвигах Авалокитешвары».

На индийский фонд имеются каталоги: Т.К. Посовой, К.Л. Чижиковой, Н.Д. Миронова, В.С. Воробьева-Десятовского.

В **китайском фонде** буддийские рукописи находятся в двух коллекциях.

1.Коллекция из Дуньхуана насчитывает 1720 ед.хр. Из них буддийских – 1412 ед.хр. (по каталогу К.К. Флуга). Есть канонические сочинения, т.е. вошедшие в «Тритипитаку». Это сутры (843 ед.хр.), джатаки (25 ед.хр.), виная (30 ед.хр.), неопределенные (161 ед.хр.), «Мадхьямагама», «Каринапундаркасутра», «Сукасутра», «Дхармапраджня», «Абхинискраманасутра». Не вошедшие в «Трипитаку» оригинальные буддийские сочинения на китайском языке: комментарии (11 ед.хр.), апокрифы (32 ед.хр.), буддийский поэтический жанр «вэнь» (10 ед.хр.), буддийский жанр «цзань» (23 ед.хр.), молитвы, обеты, поминальные тексты (9 ед.хр.). Назидательные трактаты: «Как избежать зол», «Трактат о буддийских терминах», «О прогулке по монастырскому парку», «Трактат о соблазнах им воздержании», «О правилах поведения монахинь», «Об изгнании злословия и избавлении от тщеславия», «О жизни как море страданий», «Об отказе от мирской грязи и богатств», «О гармонии в музыке».

2. Коллекция из Хара-хото состоит из 488 ед.хр. Среди них буддийских – 283 ед.хр.

Большая часть их – издания (реже – списки) буддийского канона (сутры, винная, джатаки). Сутры (164 ед.хр.) (похожие на Дуньхуанские,

но репертуар ỳже): «Сутра об алмазной праджняпарамите», «Ваджрачхедика праджняпарамита», «Глава о делах и желаниях Пусяня (или Самантабхадры) при вхождении в мир освобождения, непостижимого мыслью» из сутры «О великих и безбрежных узорах из Будд», «Сутра о Гуаньшиинь», «Сутра об Амитабхе», «Сутра об именах 35 будд», «О созерцании того, как бодхисаттвы Майтрея возносится для рождения на небе Тушита», «Лотосовая сутра». Джатаки (9 ед.хр.). Теоретические комментаторские сочинения буддизма: «Шастра, разъясняющая махаяну» «Комментарии к сутре об алмазной праджняпарамите», «Комментарии к сутре об Амитабхе». Сочинения деятелей китайского буддизма: Цзун-Ми, Чан-Ду, Тун-Ли, Цы-Цзюэ, Цзун-чжи (6 ед.хр.). Апокрифические сочинения: «Сутра о силе родительской любви», «Сутра о высоком цеаре Гуаньшиинь» (12 ед.хр.). Тантрический буддизм: дхарани и молитвы (29 ед.хр.), обрядники (25 ед. хр.), сборники: «Порядок обрядов», «Запись обрядов». «Обряд Великой Черной Небесной Матери – Махакали», «Обряд Алмазной Свиной Матери» – Ваджраварани», «Вызывание сладкой росы». Тантрическая сутра «Сутра о великом Вайрочане».

На китайский фонд имеются каталоги М.И. Воробьевой-Десятовской, И.С. Гуревич, Л.Н. Меньшикова, В.С. Спирина, С.А. Школяра.

В рукописном фонде ИВР РАН имеются также коллекции буддийской миниатюры (тибетской, монгольской, бурятской).

В **Архиве востоковедов ИВР РАН** хранятся не изданные научные труды по теоретическим проблемам философии буддизма, мемуары буддологов, официальные бумаги учреждений о взаимодействии буддийской церкви и государства.

Материалы о буддизме имеются в следующих фондах:

Б.Б. Барадийн (Ф. 87), И.Я. Бичурин (Ф. 7), В.П. Васильев (Ф. 10), А.Г. Владыкин (Ф. 88), В.С. Воробьев-Десятовский (Ф. 117), К.Ф. Голстунский (Ф. 60), И.А. Горшевич (Ф. 13), А.В. Гребенщиков (Ф. 75), Б.М Гурьев (Ф. 66), Ц.Ж. Жамцарано (Ф. 62), И. Иериг (Ф. 21), А.О. Ивановский (Ф. 20), В.А. Казакевич (Ф. 63), П.И. Каменский (Ф. 24), Г.Ю. Клапрот (Ф. 27), Д.А Клеменц (Ф. 28), О.М. Ковалевский (Ф. 29), В.Л. Котвич (Ф. 31), В.Е. Краснодембский (Ф. 92), Н.Н. Кротков (Ф. 32), Н.В. Кюнер (Ф. 91), Г.С. Лебедев (Ф. 90), В.Ф. Миллер (Ф. 38), И.П. Минаев (Ф. 39), Н.Д. Миронов (Ф. 40), Е.Е. Обермиллер (Ф. 100), С.Ф. Ольденбург (Ф. 41), Б.И. Панкратов (Ф. 145), А.М. Позднеев (Ф. 44), П.В. Погорельский (Ф. 104), Н.А. Попов (Ф. 109), О.О. Розенберг (Ф. 47),

А.А. Сталь-Гольстейн (Ф. 51), Д.А. Сулейкин (Ф. 89), М.И. Тубянский (Ф. 53), В.А. Чатопадхъяя (Ф. 138), Н.П. Шастина (Ф. 146), П.Л. Шиллинг-фон Канштадт (Ф. 56), В.Д. Якимов (Ф. 83).

Тематические коллекции: «Китай» (Р. 1. Оп. 1), «Маньчжурия (Р. 1. Оп. 2), «Монголия и Тибет» (Р. 12. Оп. 3), «Япония и Корея» (Р. 1. Оп. 4), «Индия и Индонезия» (Р. 1. Оп. 9), «Полиглота» (Р. 1. Оп. 9), «Буряты и калмыки» (Р. 2. Оп. 1), «Материалы отдельных лиц» (Р. 3. Оп. 1), «Отдельные поступления» (Р. 3. Оп. 3), «Пекинская миссия» (Ф. 42).

Имеется также фотоархив, насчитывающий 517 ед.хр. В нем хранятся открытки, альбомы, гравюры (виды Забайкалья, Сибири, Дальнего Востока, озера Байкала, фотографии путешествий по Монголии, Тибету, Маньчжурии П.К. Козлова, А.М. Позднеева, В.Л. Котвича, Н.Н. Кроткова, А.В. Бурдукова.

Санкт-Петербургский филиал Архива РАН.

Материалы о буддизме имеются в личных фондах Г.Ф. Миллера (Ф. 21), П.И. Пеппена (Ф. 30), В.В. Бартольда (Ф. 68), П.Г. Буткова (Ф. 99), Ф.И. Успенского (Ф. 116), С.Ф. Ольденбурга (Ф. 206), В.Л. Котвича (Ф. 761), В.П. Васильева (Ф. 775), Б.Я. Владимирцова (Ф. 780), а также в фондах: «Канцелярия Академии наук в Комиссии Академии наук» (Ф. 3), «Научные материалы Института по изучению народов СССР» (Ф. 135), «Институт антропологии и этнографии АН СССР» (Ф. 142), «Научные материалы экспедиций на Кавказ, Астраханский край, Персию 1768–1774 г. Э.Г. Фишера, И.Г. Гмелина» (Р.1. Оп. 81), «Рукописи трудов и докладов, поступивших из бывшего Рукописного Отдела библиотеки АН СССР в 1931». (Р. 11).

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН содержит фонды Н.В. Кюнера (Ф. 8) и Института этнографии (Ф. К–1, К–5).

В Российском географическом обществе хранятся отчеты П.К. Козлова (Ф. 18), Г.Е. Грумм-Гржимайло (Ф. 32), а также «Рукописи трудов и другие документы членов ГО по Азии» (Р. 87. Оп. 1). В самостоятельные фонды собраны материалы по Китаю – «Китай» (Р. 90. Оп. 1), и Монголии – «Монголия» (Р. 97. Оп. 1).

Научно-исторический архив Санкт-Петербургского Института истории РАН содержит материалы:

«Иркутская воеводская изба» (Ф. 168), «Астраханская приказная палата» (Ф. 178), «Якутская воеводская изба» (Ф. 1130). Фонды Иркутска, Нерчинска, Тобольска, Тюмени.

В **Институте материальной культуры РАН** имеется фонд А.Ю. Якубовского (Ф. 58).

Рукописный отдел Российской национальной библиотеки содержит рукописи А.М. Позднеева (Ф. 590), и О.М. Ковалевского (Ф. 100).

Таким образом, в российских архивах хранятся репрезентативные коллекции по всем направлениям буддизма. Изучение их является крайне актуальной задачей в настоящее время, так как архивы – живое явление, постоянно уточняющее и меняющее наше представление о происходивших событиях, заставляющее по-новому взглянуть на отдельные исторические личности, историю нашей страны и народы, населяющие ее.

Представляется, что дальнейшая работа в рукописных фондах должна идти по пути выявления неизвестных буддийских сочинений, их систематизации, сплошной инвентаризации, каталогизации и научного описания. Наиболее важной деятельностью архивов является обработка и введение в научный оборот не разобранных до сих пор фондов, сверки наличия документов с описями. Необходимо также создание компьютерных каталогов, описаний и баз данных полнотекстовых документов.

Использованная литература:

Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР / Ред. колл.: А.П. Базиянц, Д.Е. Бертельс (отв. секр.), Б.Г. Гафуров, А.Н. Кононов (председ.), Е.И. Кычанов, И.М. Оранский, Ю.А. Петросян, Э.Н. Тёмкин, О.Л. Фишман, А.Б. Халидов, И.Ш. Шифман. М., 1972.

Архив Академии наук. Обозрение архивных материалов. Труды Архива. Т. I Л., 1933; Т. II. Вып. 5. М.; Л, 1946; Т. III Вып. 9. М.; Л., 1950; Т.IV. Вып. 16. М.; Л., 1959; Т. V . Вып. 19. М.; Л., 1963; Т.VI. Вып. 24. Л., 1971; Т. VII. Вып. 27. Л., 1977.

Архивные материалы о монгольских и тюркских народах в академических собраниях России: Доклады научной конференции. СПб., 2000.

Бюллетень Архива востоковедов ЛО ИНА АН СССР. Вып. 1–2. 1961; Вып. 3. 1963. (на правах рукописи).

Выпуски № 1-3 Бюллетень рассекреченных документов федеральных государственных архивов (1998 г., 1999 г., 2000 г.).

Виноградов Ю.А., Нагорова З.Н. Методическое пособие по научно-технической обработке фондов ученых в архиве Академии наук СССР. М., 1960.

Владимирцов Б.Я. Тибетский фонд. Монгольский фонд. Mongolica Polyglotta // Азиатский музей: 1818-1918. Краткая памятка. Пг., 1920. С. 74–86.

Волкова М.П. Описание маньчжурских ксилографов Института востоковедения АН СССР. Вып. 1. / Отв. ред. Л.Н. Меньшиков. Приложения составила Т.А. Пан. М., 1988.

Воробъева-Десятовская М.И., Савицкий Л.С. Тибетский фонд ЛО ИВАН СССР // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1974 г. М., 1981. С. 139–153.

Воробъева-Десятовская М.И., Гуревич И.С., Меньшиков Л.Н., Спирин В.С., Школяр С.А. Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. В 2 выпусках / Отв. ред. Л.Н. Меньшиков. Вып. 1. М., 1963.

Воробьева-Десятовская М.И., Зограф И.Т., Мартынов А.С., Меньшиков Л.Н., Смирнов Б.Л. Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. В 2 выпусках / Отв. ред. Л.Н.Меньшиков. Вып. 2. М., 1967.

Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб., 1998.

Иориш И.И. Материалы о монголах, калмыках и бурятах в архивах Ленинграда. История, право, экономика. М., 1966.

Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск, 1986.

Каталог индийских рукописей / Сост. Н.Д.Миронов. Петроград, 1914.

Каталог индийских рукописей Российской публичной библиотеки собрания И.П. Минаева и некоторые другие / Сост. Н.Д.Миронов. Петроград, 1918.

Ковалевский. О.М. Каталог санскритским, монгольским, тибетским, маньджурским и китайским книгам и рукописям, в библиотеке Императорского Казанского Университета хранящимся. Казань, 1834.

Козин С.А. Азиатский архив при Институте востоковедения Академии наук СССР // Библиография Востока. Институт востоковедения АН СССР. Вып. 5–6. Л., 1934. С. 56-66.

Кононов А.Н., Иориш И.И. Ленинградский восточный институт. Страницы истории советского востоковедения. М., 1977.

Краткий межархивный справочник о местах хранения документов по личному составу (РГАЛИ, РГАСПИ, РГАНИ, РГВА) / Сост.: Е.Р.Курапова, С.В.Копылова. Вып. 1. М., 2005.

Краткий справочник по фондам Центрального государственного архива научно-технической документации Санкт-Петербурга // Сост.: Т.С. Конюхова, Н.Ф. Фомичева, О.Е. Егорова, Л.Д. Козлова, Н.И. Корюкаева, В.В. Хмелевская, Т.Г. Яковенко. СПб., 1997.

Краткий справочник. Фонды Российского государственного военно-исторического архива / Ред. колл.: М.Р. Рыженков (отв. ред.), Н.Г. Снежко (отв. сост.), Е.Н. Дмитроченкова, Л.Я. Сает. М., 2001.

Кульганек И.В. Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. СПб., 2000.

Личные архивные фонды в государственных хранилищах СССР. Указатель. В 3 Т. Т. 1–2. М., 1962–1963; Т.3 . М., 1980.

Лузянин С.Н. Россия–Монголия–Китай в первой половине XX в. Политические взаимоотношения в 1911–1946 гг. М., 2000.

Меньшиков Л.Н. Дуньхуанский фонд // Петербургское востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993. С. 332-343.

Меньшиков Л.Н. Описание китайской части коллекции из Хара-Хото (фонд П.К. Козлова) / Приложения составил Л.И. Чугуевский. М., 1984.

Методические рекомендации по научно-технической обработке документальных материалов фондов личного происхождения / Ред. Н.А. Авагимова. М., 1971.

Музраева Д.Н. О коллекции буддийской литературы О.М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи) // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке. Памяти О.М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887-1980. Элиста, 2008. С. 30–59.

Орлова К.В. Описание коллекции рукописей и ксилографов, хранящихся в научном архиве Калмыцкого Института гуманитарных исследований // Acta Orientalia. Hungaricae. Budapest. 1996. T. XLIX. Fasc. 1–2. P. 139-160.

Пан Т.А. Описание маньчжурских рукописей и ксилографов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук. Вып. 2. Wiesbaden, Harrassowitz, 2001.

Поппе Н.Н. Описание монгольских шаманских рукописей Института востоковедения // Записки Института востоковедения АН СССР Л., 1932. Т. 1. С. 151–200.

Посова Т.К., Чижикова К.Л. Краткий каталог индийских рукописей Института востоковедения РАН / Предисл. В.С. Воробьев-Десятовский. М., 1999.

Путеводитель по дореволюционным фондам НАРБ / Отв. ред.: Л. Я. Баранникова, Ред. колл.: Д.С. Абагаева, С.Г. Аюшева, А.И. Беч, Н.В. Зангеева. Улан-Удэ, 1998.

Пучковский Л.С. Собрание монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР // Ученые записки Института востоковедения. Т. IX. М.; Л., 1954.

Российский государственный архив древних актов. Путеводитель. В 4-х томах. Т. 1. М., 1991; Т. 2. М., 1992; Т. 3 (Ч. 1–2). М., 1997; Т. 4. М., 1999.

Российский государственный архив социально-политической истории: Краткий справочник / Справочно-информационные материалы к документальным и музейным фондам РГАСПИ / Ред. колл.: Ю.Н. Амиантов, К.М. Андерсон (отв. ред.), О.В. Наумов, З. Н. Тихонова. Вып. 3. М., 2004.

Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки). Кн. 2. М., 1988.

Савицкий Л.С. Описание тибетских свитков из Дуньхуана из собрания Института востоковедения АН СССР. М., 1991.

Сазыкин А.Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. В 3 т. Т. 1. М., 1988; Т. 2. М., 2001; Т. 3. М., 2003.

Сазыкин А.Г. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской академии наук от Б.Я. Владимирцова // Mongolica. Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова. 1884–1931. М., 1986. С. 265–297.

Савицкий Л.С. Описание тибетских свитков из Дуньхуана в собрании Института востоковедения АН СССР / Отв. ред. М.И. Воробьёва-Десятовская. М., 1991.

Успенский В.Л. Монголоведение в Казанской Духовной Академии // Mongolica. Из архивов отечественных монголоведов XIX– начала XX вв. СПб., 1994. С. 11–17.

Фонды Национального архива Республики Калмыкия 1713-1993. Изд. 2-е, исправл. и дополн. / Сост.: В.З. Атуева, Б.Б. Бадмаев, З.Б. Бюрчиев, Л.П. Коженбаева. Элиста, 2002.

Центральный государственный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга. Путеводитель // Ред. колл.: И.П. Бабурин, Н.Б. Лебедева, О.Ю. Нежданова, Н.В. Пономарев. М., 2000.

Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан. Путеводитель // Ред. колл.: Р.К. Валиев, Р.Н. Гибадуллина, Л.В. Горохова, А.М. Димитриева, С.С. Елизаров (редактор), А.Л. Литвин (отв. ред.), А.А. Сальникова, Б.Ф. Султанбеков, Н.В. Юсупова, В.Х. Яркаева. М., 1999.

Чугуевский Л.И. Архив востоковедов (б. Азиатский архив) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Материалы по истории отечественного востоковедения. М., 1990. С. 5–128.

Н. Хишигт

МОНГОЛЬСКИЕ БУДДИЙСКИЕ МОНАСТЫРИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Буддизм в истории Монголии занимает значительное место как в духовной, так и социально-экономической жизни общества. Особое место в буддийском наследии Монголии занимают монастыри и храмы. Интерес к ним обусловливается рядом обстоятельств, из которых определяющими являются:

– количество монастырей и численность их служителей: в начале XX столетия при населении около 700 000 человек в Монголии было 750 монастырей, а численность лам, по разным данным, составляла от 90000 до 115000 человек;

– место и роль буддизма и монастырей в духовной жизни монгольского общества.

Как известно, ранний период распространения буддизма датирутся IV в. до н.э, примерно 330 г.[1], а вторая волна распространения буддизма приходилась на середину XIII в., когда исключительную роль в этом отношении сыграли потомки Чингис-хана, в особенности его внуки Годан и Хубилай. Так, если первый принял в 1247 г. Сакья пандиту Гунгааджалцана, то второй всячески поощрял распространение буддизма, вплоть до объявления его государственной религией всей империи[2]. В это же время приобрела свою законченную форму концепция «двух принципов», представляющая собой учение о тесном союзе Трона и Алтаря. За период существования Монгольского государства Юань, в ранг государственного наставника были возведены 14 лам[3], которые олицетворяли собой духовную верховную власть Монгольской империи. Поэтому неслучайно монгольские и тибетские источники часто сравнивают Хубилая с древнеиндийским царем - чакравардином Ашокой[4]. Однако основная масса монгольского населения все еще оставалась шаманистами вплоть до середины XVI в.

Однако, несмотря на имеющиеся данные о существовании буддийских храмов в Каракоруме при Угэдэе и некоторых других вопрос о буддийских монастырях, на мой взгляд, можно ставить лишь со

времени третьего периода распространения буддизма в Монголии. Здесь я имею ввиду события, когда восточно-монгольский хаган Тумэн, известный в истории под именем Дзасакту-хаган и его ближайший родственник, тумэтский Алтан- хан, взялись за дело. Так, если Тумэн Дзасагту хан, восстановив мир и спокойствие в своем государстве, стремился распространить буддийскую религию в форме кармапы, а Алтан- хан, отдавая предпочитание гелукпе, организовал историческую встречу с главой секты тибетских желтошапочников - Содномжамцо в 1577 г. в местности «Чавчаал» на Кукуноре. Встречу называют исторической потому, что она решила дальнейшую судьбу буддизма в Монголии, и не только южномонгольские, но и халхасские правители приняли буддизм. За Алтан-ханом и Хутугтай Сэцэн хунтайджи последовали Абтай сайн-хан, Тушееть-хан Гомбодорж, последний Великий монгольский хаган Лигдэн хутукту и халхаский Цогто хунтайджи.

Из них особо отличился Лигдэн хутукту-хаган, при правлении которого буддизм распространился среди монголов с новой силой, что было продиктовано политической ситуацией в регионе. Продолжателями его дела стал I Богдо Жибзундамба Ундур-геген Занабазар. Словом, монгольские ариктократы принимали буддизм, благодаря чему буддийская религия, проникнув во все сферы общественной жизни Монголии, безраздельно воцарилась вплоть до 30-х гг. XX столетия. В описываемый период он достиг повсеместого распространения и расцвета, о чем говорят сооружения буддийских храмов и монастырей самой различной величины и назначения, соответственно росла численность их служителей.

Первым буддийским монастырем у южных монголов стал воздвигнутый Алтан-ханом монастырь «Их зуу» (Dazhoo temple), построенный в 1579 г. в Хухо-хото, который существует и по сей день в столице Внутренней Монголии КНР.

Что касается Халхи, то первый монастырь Эрдэни-дзу начал строиться с 1586 г. на городище Каракорум[5]. Он стал вторым крупным буддийским монастырем на монгольской земле.

В строительство буддийских храмов большой вклад внес халхаский Цогто хунтайджи, который вместе со своей матерью Мади Тайхал-хатун с 1601 по 1617 гг. создал «Номын их орон» («Большой книжный дворец») с шестью храмами, о чем гласит надпись на стеле, возведенной на фасаде монастыря. Остатки монастырей мест-

ные жители называют «Белый дворец Цогто хунтайджи». Через полстолетие после возведения Эрдэни-дзу и восшествия Занабазара на алтарь в 1639 г. был сооружен дворец «Шарбүсийн орд», который впоследствии стал главным религиозным центром Монголии – Их Хүрээ. В 1657–1691 гг. в центральных районах Халхи создано несколько крупных монастырей, в частности, Баруун хүрээ и Зүүн хүрээ (Западный и Восточный курены). В создании буддийских монастырей важную роль сыграли Халхаский Зая-пандида Лувсанпринлай, Ламын гэгэн Лувсанданзанжанцан, Ойратский Зая-пандида Намхайжамцо, Галдан Бошокту-хан, которые учились в Лхасе, а вернувшись на родину, приложили усилия в сооружении монастырей и храмов.

В дальнейшем, с повсеместным распространением буддийской религии на монгольской земле все более интенсивно развивалось возведение культовых сооружений, что можно предположить на основе имеющейся ныне «Сводной таблицы по крупным и средним монастырям Монголии», составленной в 1937 г.

Таблица содержит список 750 монастырей, из которых почти половина, или 367, имеют годы своего основания, что дает возможность посчитать, сколько было основано буддийских монастырей и храмов по векам. Получены следующие цифры: на XVI- XVII вв. приходится 17, на XVIII в. – 101, на XIX в. – 192, и на XX в. – 57[6].

№	Века	Количество сооружений
1	XVI	2
2	XVII	15
3	XVIII	101
4	XIX	192
5	XX	57
6	Даты основания монастырей неизвестны	383

Из сказанного следует, что строительство буддийских сооружений бурно развивалось в XVIII–XIX вв. Этому, видимо, способствовало еще то, что со временем сооружение храмов и кумирен, дуганов и дацанов становилось делом не только высших духовных лиц,

но и каждого хошуна. В результате к началу XX столетия количество различного рода буддийских сооружений значительно выросло, хотя количественные данные по разным источникам разнятся.

Так, например, по неполным данным И. Майского, в 1918 г. на территории нынешней Монголии было 2752 храмов и дуганов[7]. Тогда же монгольский историк С. Пурэвжав писал, что по переписи населения 1924 г. в стране имелось около 600 крупных монастырей и 1000 с лишним небольших храмов и дуганов с общей численностью лам 113 тысяч.

Архивные источники гласят, что в 1920-е гг. в стране насчитывалось около 790 больших и средних монастырей с 2960 храмами и дуганами, к которым были приписаны более 100 тысяч лам и хувараков[8]. Вышеприведенная таблица 1937 г. указывала цифру 750, из них курен и хийд – 532, сумэ, дуганов и дацанов – 218 и 96766 лам[9].

А по более последним исследованиям, в частности Н.Л. Жуковской, к началу XX в. в стране насчитывалось 747 храмов-монастырей и в них около 100000 лам[10].

Вначале буддийские храмы, естественно, были кочевыми, и только с первой четверти XVIII в. они становились стационарными, благодаря чему на их базе возникали религиозные, торгово-ремесленные и административные центры.

Несмотря на первоначальные функции монгольских монастырей распространение буддизма и осуществление богослужения, они были разного профиля: начиная с мелких дуганов для богослужения, и, кончая крупными религиозно-культурными центрами, такими как Урга – Их курень, курень Заяын гэгэна, Ламын гэгэна, Дайчин вана и многих других, которые прославились уникальными коллекциями божеств, школами по обучению буддийскими основами, книгопечатнями и богатейшими библиотеками, где хранились сотни тысяч рукописей и ксилографических изданий на тибетском и монгольском языках. В связи с этим следует отметить, что не менее важная функция монгольских монастырей заключалась в переводе буддийской литературы и книгоиздании. Так, например, в 1628-1629 гг. были переведены 108 томов Ганджура, написанной золотом, что является вкладом монголов в мировое культурное наследие. Именно с переводом и распространением Ганджура, как считает монгольский историк З. Лонжид, появился новый вид буддийских храмов – так называемый «Ганджурский храм»[11].

Относительно книгопечатания, можно сказать при многих монастырях были небольшие типографии, которые занимались книгоизданием и приготовлением ксилографических досок. К примеру, можно сказать, что Цэдэнбалжир хутукту, V перерожденец Чин сүжигт номун-хана из Сайнноинхановского аймака каждую книгу делал обязательно в трех экземплярах: один для Богдо-гегена, другой – своему хану, а третий оставлял в своем монастыре[12]. Монастырь его славился этим делом по всей Халхе. Были и другие монастыри, как например, «Барт хүрээ», который издавал книги на монгольской, тибетской и «ясной» (ойратской) письменностях. К сожалению, данная тема еще недостаточно изучена в Монголии, вследствие чего пока отсутствуют достоверные данные о монастырских типографиях.

Помимо этого, монастыри также были хранителями исторических памятников. Так, например, есть сведения о том, что в одном из дуганов монастыря «Бэрээвэн гажай гандан шадүвлин» (монастырь Шанх в Убурхангайском аймаке) почитали черное знамя Чингис-хана[13]. Также о хранении и почитании в монгольских монастырях портретов Чингис-хана отмечал Ц. Жамцарано[14].Таким образом, буддийские монастыри и храмы Монголии выполняли различные функции, из которых важной была просветительская деятельность. При этом хотелось бы заметить, что значительные материалы об их деятельности, истории, экономическом положении, численности служителей оставили известные российские ученые и исследователи. Так, если А.М. Позднеев[15] опубликовал свой уникальный труд по истории и быту монгольских монастырей, то П.Я. Козлов оставил ценные сведения о ряде монастырей Засактухановского аймака, многим из которых было за 100 лет[16].

Интересны также материалы по буддийскому искусству. В этом отношении примечательно описание В.А. Обручева статуи Майдари о том, что «...колоссальная статуя была изображена сидящим на престоле из лежачих львов и поднималась под купол кумирни; высота ее, отлитой из бронзы и густо покрытой позолотой – около 16 м, а вес – 11000 китайских пудов, хотя она пустотелая». Далее идет перечень больших и малых бурханов, которые стояли позади и по бокам Майдари. Отмечалось, что внутренность статуи по обычаю заполнена листами бумаги, исписанными молитвами и многим другим. Сведения эти служат не только важнейшим исто-

рическим источником, но и являются свидетельством развития буддийской культуры.

Несколько жесткое мнение имелось у Обручева, который писал, что при монастырях в Монголии не было ни школ, кроме богословских, ни больниц и приютов, что монгольские ламы бездельники и паразиты, каких в одной только Урге насчитывалось 14000[17]. Тогда же, глубоко ознакомившийся с религиозной жизнью монголов, А.М. Позднеев подчеркивал, что в общей массе ламства можно найти как хутухт и хубилганов, славившихся своим богатством, так и бедняков, живущих в городах, особенно в Урге[18].

Так продолжалась жизнь монгольских буддийских монастырей вплоть до 30-х гг. прошлого столетия, до повсеместной ликвидации их, обусловленной общеизвестными факторами, в частности, давлением извне. Наступление на церковь началось в конце 1920-х гг., когда у руля государства стояли так называемые левые, которые, пытаясь привнести в монголькое общество все, что делалось в то время в СССР, закрыло около 300 храмов и дуганов[19]. Это явилось первым шагом, направленным на ликвидацию буддийских монастырей и ограничение прав и свобод их служителей. В последующие годы политика по отношению к церкви и аламству еще ужесточилась и приняли уже целенаправленный характер. Так, в 1936–1937 гг. по указанию советника Управления внутренних дел М.Ф. Чибисова подлежали уничтожению 767 монастырей под предлогом того, что храмы и монастыри являются местом укрытия врагов народа или шпионов иностранных государств. К августу 1938 г. были закрыты 615 из 771 монастырей и храмов, о чем было доложено заместителю НКИД СССР Б.С. Стомонякову.

Первым шагом к возрождению буддийской религии стало Постановление Совмина МНР о восстановлении в 1944 г. деятельности главного монгольского монастыря – Гандантэгчинлэн хийд, который вплоть до 1990 гг. был единственной действующей церковью страны. Были приняты меры и по восстановлению монастыря Эрдэни-дзу, замечательного архитектурного и культурного комплекса, благодаря чему в 1961 г. монастырь был включен в разряд исторических памятников[20] и взят под защиту государства. В том же, 1961 г., музей Богдо-хана и храм Чойжин- ламы реорганизовали в музей религии.

Значительные перемены в положении буддийской религии произошли в 1990-е гг., с переходом Монголии на путь демократи-

зации. По мере возрастания интереса общества к буддизму началось строительство новых храмов и монастырей разного профиля, в том числе буддийской медицины. Создаются школы, где дети и молодые люди постигают азы буддийского учения не только на тибетском, но и монгольском языках. Кардинальные изменения произошли в политике государства по отношению к буддизму как традиционной религии монголов: отныне законные права и интересы религиозных организаций находятся под защитой государства, оказывается помощь в реставрации и содержании культовых сооружений и многого другого, благодаря чему была восставлена жизнедеятельность буддийских монастырей, их образовательная система и внешние сношения. Появилось новое молодое поколение священнослужителей, получивших высшее буддийское образование за рубежом. Все это свидетельствует о возрождении буддизма в стране и его полной самостоятельности.

---

[1] *Чойжамц Д.* Монголын бурхан шашны өнөөгийн байдал , тулгамдсан асуудлууд // Төр, сүм хийдийн харилцаа: орчин үе. Улан-Батор, 1998. Т. 18; *Гантуяа М.* Монголын буддизмыг судлахын учир //Лам нарын сэтгүүл. 2010 он. 6 сар. № 1. С. 61.

[2] *Бира Ш.* Концепция верховной власти в историко-политической традиции монголов // Монголоведные исследования. Вып. III. Улан-Удэ, 2000. С. 88.

[3] *Болдбаатар Ж.* Монголын бурхны шашны лам хувраг. Улан-Батор, 2010. Т. 21.

[4] *Бира Ш.* Указ. соч. С. 88.

[5] *Содбилиг.* Шашны толь. Өвөр Монголын ардын хэвлэлийн хороо. 1996. С. 42.

[6] *Майдар Д.* Три карты городов и поселений Монголии (Древние, средневековые и начало XX века). III. Улан-Батор, 1970. С. 56-91.

[7] *Майский И.* Орчин үеийн Монгол (Автономит Монгол XX зууны гараан дээр). Орчуулсан Ц. Отгон. Улан-Батор, 2001.

[8] Архив Главного Разведывательного Управления. Ф. 1. Ед.хр. 49.

[9] *Майдар Д.* Указ. соч. С. 56–91.

[10] *Жуковская Н.Л.* Ламаизм в Монголии // Буддизм. Словарь. М., 1992. С. 165.

[11] Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон. Улан-Батор, 2009. Т. 11.

[12] Там же.

[13] Өвгөн Дэндэвийн дурдатгал. Д. Наваан тэмдэглэн бичив. Улаанбаатар, 1961. Т. 30.

[14] Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон. УБ., 2009. Т. 14.

[15] *Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887.

[16] *Козлов П.К.* Монголия и Кам. М.,1948. С.56–58.

[17] *Обручев В.А.* От Кяхты до Кульджи. Путешествие в Центральную Азию и Китай. М.-Л., 1940.

[18] *Позднеев А.М.* Указ. соч.

[19] МАХН-ын түүхэн товчоон. Улаанбаатар, 2001. Т. 82.

[20] *Хатанбаатар Н., Найгал Ё.* Эрдэнэ зуу хийдийн түүх. Улан-Батор, 2005. С. 181.

Н.Л. Жуковская

ПОЛЕВЫЕ ДНЕВНИКИ ИССЛЕДОВАТЕЛЯ КАК ИСТОЧНИК ПО ИЗУЧЕНИЮ БУДДИЗМА В БУРЯТИИ И МОНГОЛИИ

Полевые дневники на первый взгляд кажутся очень легким источником, как бы ограниченным рамками повседневных или еженедельных записей, временем, когда они сделаны, сюжетами, которые в них описаны, и, разумеется, личностью самого автора этих дневников. Часто такой дневник является основой будущего исследования – в этнографии/этнологии/культурной антропологии этот вид источника считается более важным, чем другие, которые будут сопряжены с ним и дополнят его. Имеются в виду архивные документы, исторические описания, филологические экскурсы, философские, социологические, культурологические осмысления собранного материала.

Обложившись дневниками разных путешественников и ученых, а их вели практически все, кто в XIX и XX вв. посещал территорию Южной Сибири и Монголию, я поняла, что на заявленную тему впору писать монографию, а не статью. Причина простая – необъятность материала, большое количество дневников, уже в значительной части опубликованных, и чрезвычайная разбросанность в них искомого материала, который приходится извлекать иногда прямо по крупицам. Более того, есть еще и книги, написанные по следам дневниковых записей, в которых довольно часто можно встретить упоминание дат, когда было сделано то или иное наблюдение, и понимаешь, что это тот же самый дневник. Перечислю несколько таких книг: *Н.М. Пржевальский.* Монголия и страна тангутов. Трехлетнее путешествие в Восточной Нагорной Азии[1]; *А.М. Позднеев.* Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892-1893 гг. Т. I. Дневник и маршрут 1892 г. Т. II. Дневник и маршрут 1893 г.[2]; *П.К. Козлов.* Монголия и Кам. Трехлетнее путешествие по Монголии и Тибету (1899-1901 гг.); *П.К. Козлов.* Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото. Экспедиция Русского географического общества в Нагорной Азии[3].

Есть и менее известные экспедиции и, соответственно, менее известные дневники их участников. Такова, например, Российская учено-торговая экспедиция в Китай (1874-1875 гг.)[4], один из участников которой медик П.Я. Пясецкий опубликовал позднее свой дневник, также представляющий определенный интерес с точки зрения заявленной темы[5]. И это далеко не полный список лиц, чьи публикации могут содержать и содержат интересующие нас сведения, хотя порою недостаток соответствующих знаний мешал им адекватно оценить увиденное и отразить это в своих записях[6].

Последние годы можно назвать прямо-таки «урожайными» по части издания дневников ученых, на рубеже XIX-XX вв. работавших в экспедициях в Центральной Азии – Монголии, Тибете, Южной Сибири. Это «Путевые дневники 1903–1907 гг.» Цыбена Жамцарано[7], опубликованные Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Это «Дневники Монголо-Тибетской экспедиции. 1923–1926 гг.» П.К. Козлова[8], а также дневники и письма С.А. Кондратьева, участника экспедиции П.К. Козлова в Монголию в 1923–1926 гг., опубликованные дважды – в кратком, предварительном варианте в 2000 г. и в полном – в 2006 г.[9]

Авторы указанных дневников не этнографы в традиционном понимании этой профессии. Скорее их можно назвать энциклопедистами, ибо проводимые ими исследования предполагали основательные познания в географии, зоологии, ботанике, геодезии, экономике, филологии, лингвистике, музыковедении. Среди них были художники, фотографы, общественные деятели, а некоторые еще по совместительству и военные разведчики – такие тоже нужны любой стране. Но при всем этом, в их дневниках имеется немало этнографических зарисовок, в том числе относящихся к буддизму, увиденных наблюдательным взором и потому особенно интересных.

Сделать анализ дневниковых записей всех вышеперечисленных авторов даже по одной конкретной теме в данной статье практически невозможно. Поэтому я остановлюсь на некоторых авторах и использую лишь несколько выдержек из их дневников. Начну с Ц. Жамцарано (1880-1942). Эта личность широко известна и в научной, и в общественной жизни Бурятии и Монголии. Он был достаточно многогранен в своих научных устремлениях: историк, филолог – собиратель эпических песен у разных групп монгольского этноса, этнограф, лингвист, изучавший монгольские и бурятские говоры, собиратель рукописей и

ксилографов, автор многих статей и заметок, хранящихся в разных архивах Санкт-Петербурга, Улан-Удэ, Улан-Батора, часть которых уже опубликована, в том числе «Путевые дневники 1903-1907 гг.», выдержки из которых я хочу здесь привести.

Помимо научной деятельности, Ц. Жамцарано вел активную общественную и политическую жизнь. Был первым ученым секретарем Ученого комитета Монголии, предшественника современной Академии наук этой страны. Приняв монгольское подданство, он стал членом Правительства МНР. Был одним из создателей МНРП и представлял ее на III Конгрессе Коминтерна в 1921 г.

Судьба Ц. Жамцарано сложилась трагически[10]. В 1937 г. он был арестован по обвинению в шпионаже в пользу Японии и создании шпионско-диверсионной организации. Он умер в 1942 г. в Соль-Улецкой тюрьме. Многие его труды, в т.ч. путевые дневники, о которых идет речь, были опубликованы лишь в постсоветское время.

Самым важным я бы сочла описание монастырей, в которых побывал автор, встреч с ламами, описание увиденных служб и обрядов. Иногда они носят беглый, порой чересчур краткий характер, как например: «аларскому ширетую купил книги в дацан»[11], что свидетельствует о неформальных, возможно, даже дружеских отношениях автора с этим человеком.

Описания же монастырей, состоящие иногда всего из 10-15 строк, важны потому, что через 20-30 лет от этих монастырей останутся одни развалины, ибо наступит эпоха советского воинствующего атеизма, а с нею придут погромы и разгром всей религиозной культуры.

Вот запись, датированная 1 сентября 1903 г.: «Съездил в Тугчинский (Тунгусский) дацан на свидание с бывшим ширетуем Аняевым <около 35 верст>.

Поклонился в дацане. Всего около 20 домов. Набирается до 50 лам-тунгусов. Цанита нет. Храм бедный, ибо приход маленький. Сахьюсан-Лхамо. Есть одна икона – Дуйнхор без краски. Все линии, вышитые черным шелком, выглядят как будто начерченными. Первый раз видел такой рисунок. Двери дацана разрисованы: на облаках носятся с трубами несколько дев. Еще одна икона Найдан жудуг, старинная, хорошей работы»[12].

Комментарий. Тунгусским Жамцарано назвал один из хамниганских дацанов, расположенных в долине р. Онон. Хамниганы – народ тунгусского происхождения, близкий изначально по языку и

культуре эвенкам, со временем расселились из Северного Забайкалья в его южные районы, частично среди бурят, но и среди монголов тоже, освоили их языки, превратились из охотников в кочевников-скотоводов, сменили шаманизм на буддизм, построили 5 дацанов, в том числе и тот, который посетил Жамцарано, и все они были разрушены в начале 30-х годов XX в.[13]

Еще одна запись, датированная 1 июля 1904 г. «Выехали утром довольно рано. Предварительно для моего выезда был определен день и час выезда и направление, какое должно взять сначала. Несоблюдение этих точностей могло печально отразиться в дороге.

Путь был освящен одним омирянившимся бандием. Путеосвящение состояло в том, что приглашенный читал тибетскую книжку-молитву Буддам 100 стран, воскурил сан из благовоний, совершил подношение маслом, хлебом, сметаной, побрызгал вина во все стороны духам местных гор и дол, суши и воды… Я ехал на своем любимом коне, посвященном Жамцарану, масти красно-коричневой. Раз конь посвящен кому-либо из бурханов и тенгриев, на нем могут ехать избранные мужчины: хозяин, его сын, лама, вообще люди достойные, а женщина не должна даже прикасаться к седлу или потнику. Чуть чего – конь испоганится, а от этого сердится божество. Посвящаются разным божествам бараны, быки, верблюды, козы»[14].

Комментарий. В этих записях мы видим то, против чего так активно протестуют ламы, когда им говоришь, что буддийская практика насквозь пропитана добуддийскими верованиями. Что это, как не культ животных и духов-хозяев местностей? Это даже не шаманизм, а гораздо более ранний пласт верований, который спокойно сосуществует с буддизмом у бурят, монголов, тувинцев и в наши дни – уже в XXI в.

А вот сделанное уже в Монголии описание посещения Богдо-гэгэна, первого лица в иерархии монгольских буддистов.

«5 июля [1904 г. – *Н.Ж.*]. Поклонялись Гэгэну, уплатив по 2 руб. с человека (нас было 7 человек).

Всех богомольцев было, кажется, до 200. Тут были монголы южные, в костюмах китайского покроя, были восточные, говорившие по-маньчжурски, были из Бурятии (как мы), были западные. Всем пришлось долго-долго ждать, пока не открылось благословение. Гэгэн был в городе, а мы у дворца, в 2-3 верстах от города,

смотрели на борьбу. Приехал после полудня на желтых носилках. Во дворе приготовили кресло и ковры. Поставили всех по очереди. Впереди всех поставили одного монгола, уплатившего 50 руб. (по таксе он имеет право получить благословение ударом руки, а мы – двухрублевки – колотушечкой). Распоряжались нами ламы, гэгэнские люди, с пестрыми полосатыми кисетами на боку (форма ихняя). С публикою обращались варварски грубо: ругали и кричали, как никто, и били нещадно, решительно ни за что, ни про что.

И нам досталось порядочно. Одного (Базара) ударили палкой по голове, меня толкнули острой палкой в подмышки. Надсала – тоже. Монгола – еще хуже. Протестовать было немыслимо, сперва я было запротестовал, но когда увидал, что главный заправила приказал запереть ворота, а вся дворцовая челядь готова по первому знаку наказать несчастного смельчака, и, когда мне сказали, что многие бывали избиты за свою нескромность, принужден был проглотить горькую пилюлю.

Появился Гэгэн из своего дворца, с ним его супруга с двумя детьми-подростками. Началось благословение. Как только кто подходил к Гэгэну и наклонял голову, по его голове ударяла колотушка.

И в то же время вас подхватывали двое крепких лам и с силой выталкивали прочь, крича: «Вон, вон! (Яб! Яб! Хойч бай!)». Гэгэн апатично поглядывал через толпу своих поклонников, а правая рука его механически исполняла благословение: кому по макушке, кому – по затылку, кому – в лоб.

Многие держали в руках ленточки (*занья*), чтоб в них вошла святость. Такие ленточки надеваются потом на шею, для чего раздаются тем, которые не были на благословении. Наши освятили несколько ленточек, чтобы везти домой. Так кончилось наше поклонение Гэгэну.

Дворец со стороны плана и расположения домиков интересен тем, что все исполнено так, как это бывает в святой Шамбале (так говорили мне богомольцы). На воротах имеются надписи, возвеличивающие Гэгэна. Там тоже упоминается, что перед нами Шамбала»[15].

Комментарий. Любопытно, что такое описание личности верховного владыки монгольского буддизма находится вполне в стиле обличительных речей и статей обновленцев конца XIX – начала XX в., которые, выдвигая лозунги национально-культурного возрождения монгольского и бурятского народов, считали одним из важных

этапов этого процесса показать, насколько ламство (в том числе, его верхушка) не соответствует роли духовных наставников, какими они должны быть согласно первоначальному замыслу Будды.

Приводить выдержки из дневников Жамцарано можно очень долго, но не только в них содержатся важная для истории буддизма в Центральной Азии информация.

Следующая книга, о которой пойдет речь, это «Алтай-Гималаи» Н.К. Рериха[16], являющаяся по сути дела публикацией его дневников, которые он вел с 1923 по 1928 гг. во время многолетней экспедиции по Цейлону, Индии, Ладаку, Хотану, Джунгарии, Тибету, Монголии, Алтаю. И хотя там чаще указаны не конкретные даты посещения разных мест, а лишь годы, подневная запись всего увиденного заметна. Н.К. Рерих не та фигура, которая способна лишь бегло описать увиденное, в его текстах, даже очень кратких, порою видишь высокий уровень осмысления открывшихся глазу реалий, их вписанности в общемировой культурный контекст.

Вот несколько примеров.

— «Давно сказано: «вера без дел мертва». Будда указал три пути. Долгий – путь знания, короче – путь веры, самый короткий – путь действия. Давид и Соломон славословят устремления труда. Веданта твердит о проявлении дел. Поистине в основание всех заветов положено действие»[17].

— «Навершия буддийских знамен составлены из крестовидного копья, диска, полумесяца и лепестков лотоса. Не все ли эмблемы учений срослись на одном древке? В этих напоминаниях о символах элементов мира каждый найдет изображение, ему близкое»[18].

— «С утра беседовали о необходимости паназиатского языка, который хотя примитивно примирил бы триста наречий Азии [цифра условная. – *Н.Ж.*]. Вечером наши ламы читали молитвы Майтрейе и Шамбале. Если бы на Западе понимали, что значит в Азии слово Шамбала или Гесер-хан!»[19].

В дневниковых записях, даже относительно кратких, есть немало интересных деталей, имеющих отношение к буддизму.

«2 мая [1926 г. – *Н.Ж.*]. Ясное утро. Приходят ламы поздравлять с праздником. Говорят: «Христос воскрес». А ну-ка, христианские служители, придете вы поздравить буддистов с их памятными днями?»[20].

«Пятое июля [1927 г. – *Н.Ж.*]. Справили праздник Майтрейи. В палатке Шамбалы происходит долгое служение. Приходит толпа

соседних монгол, и их голоса сливаются с пением наших лам… Делаю проект субургана на месте Шамбалы, где останавливался на ночлег Великий Держатель»[21].

«Седьмого августа освящен субурган. Приехал Цайдамский геген. Наехало до тридцати гостей монголов. Служение у субургана. Обещали нам хранить субурган Шамбалы. Лишь бы дунгане не разрушили»[22].

Комментарий. Тема Шамбалы и в дневниках, и в художественном творчестве Н.К. Рериха занимает видное место. Что есть Шамбала – миф или реальность? Данный вопрос дискутируется до сих пор в буддологии, и не только в ней. Ученые склоняются к тому, что это миф. Но буддисты думают иначе, хотя в их рядах нет единства. Одни полагают, что состояние внутреннего духовного совершенства, т.е. Шамбала в нас самих. Другие уверены, что она существует вне нас, где-то в глубинах Гималаев, но ее географические координаты не имеют значения, т.к. попасть в нее и даже увидеть, находясь рядом, могут далеко не все. Тем не менее, экспедиции по поискам Шамбалы «прочесывают» горные хребты и ущелья Южной Сибири и Центральной Азии уже многие десятилетия. Все они по возвращении утверждают, что были совсем рядом, оставалось ну совсем вот-вот, но …что-то помешало.

Для Н.К. Рериха Шамбала – несомненно, реальность, о чем свидетельствуют не только его живопись (несколько десятков картин под названием «Шамбала», одна из которых «Владыка Шамбалы» была подарена правительству Монголии в 1926 г.), но и отрывочные записи в его дневнике: «…в новой Монголии знают действительность Шамбалы. Место Дуканга [Дугана. – Н.Ж.] Шамбалы уже огорожено в Улан-Баторе»; «… по холмам Гоби разносится песнь наших монголов. Поют песнь Шамбалы, недавно сложенную монгольским героем Сухэ Батором: «Мы идем в священную войну Шамбалы. Пусть мы перевоплотимся в священной стране…». Так бодро и звонко посылают монголы в пространство свои чаяния»[23]. Н.К. Рерих вслед за Сухэ-Батором не сомневался в реальности Шамбалы.

Недавно полностью опубликованы 75 лет дожидавшиеся этой возможности дневники трехлетней Монголо-Тибетской экспедиции П.К. Козлова, организованной Русским географическим обществом в 1923-1926 гг.[24]. Среди разнообразных сведений, которые имеются в дневниках, в том числе описаний злоключений экспедиции, так и

не попавшей в Тибет и Лхасу, куда она так стремилась, можно найти и впечатления от контактов с монгольскими буддистами. Вот описание посещения монастыря Цзун-ридэ в долине Орхона (запись от 19. II. 1926 г.).

«Небольшая, бедная кумиренка красиво расположена на фоне гор и леса. При ней 15 человек старших и младших монахов... Монахи помещаются зимой в юртах (5-6), летом так же или в деревянных хозяйственных, для склада имущества и продовольствия, пристройках. Питаются они вполне удовлетворительно: кашицей из проса, сваренного вместе с мясом, или лапшой с мясом, по праздничным дням готовят себе пельмени (на пару), очень вкусные, ими нас угощали.

Ламы не очень осведомлены о старине, не много могли сказать мне о развалинах; единственно все одинаково насчитывали соседним развалинам триста лет [речь идет о находящихся невдалеке остатках разрушенного монастыря. – *Н.Ж.*]. Они, со своей стороны, очень интересовались нашими всякого рода предметами: часами, анероидом, термометром, фотографией и проч. Их также, пожалуй, даже больше, интриговала жидкость в красивой бутылке – коньяк, лекарственный напиток наш во время путевых невзгод (холода, утомительных горных переходов), и они всячески подговаривались к разъяснению: «Что это такое ноин (господин) иногда подливает в чай себе и своим спутникам?» В конце концов, я удовлетворил любопытство монахов, дав им отведать «красивого» напитка. Все ламы одобрили, а один из них – молодой, сильный лама – от удовольствия поднял вверх большие пальцы рук, заметив с улыбкой: «Все бы сразу выпил и, вероятно, тотчас бы и упал на месте, свалился с ног».

Конечно, ламы причитали, сетовали на бедность монастыря и жалкие приношения прихожан: «Приходится разъезжать по окрестным жителям и собирать пропитание, делать запасы продовольствия осенью на весь зимний сезон. Летом им привольнее.

...В левой пристройке монастыря среди всевозможных церковных атрибутов как реликвия какая хранится ларец, говорят, с чучелами змей, по преданию, переданных в монастырь как наследство от старого, перекочевавшего монастыря Ламэн-гэгэн. Ключи от ларца со змеями хранятся будто бы в настоящем Ламэн-гэгэне, откуда ежегодно приезжают ламы для отправления службы – «тризны по развалинам», и, говорят, всегда в молитвах их фигурируют и эти змеи,

которых они вынимают из ящика-ларца, точнее те, по словам других лам, змей лишь открывают, не вынимая из ларца.

При входе на паперть пристройки вы видите на цветной стене с дверью, по сторонам от нее, внизу, нарисованных масляной краской змей»[25].

Комментарий. В этом сюжете пассаж о коньяке забавен. По правилам Винаи, монахам запрещалось употреблять алкоголь, но в Монголии его употребляли в единственном доступном живущим в глуши виде – молочный самогон, довольно слабый по российским меркам напиток. Никогда не видевшие и тем более не пробовавшие коньяк ламы оценили его крепость и были рады, что им удалось его попробовать.

Гораздо интереснее пассаж о змеях. В буддийской мифологии змеи – полубожества Наги. Они упоминаются во многих канонических текстах. Считается, что они живут в воде и на суше и могут превращаться в людей. Шакьямуни до того, как стать Буддой, несколько раз перерождался в облике змей. В мифологии махаяны существует легенда о том, что буддийский философ Нагарджуна добыл у нагов сутру «Праджняпарамита», которую они охраняли до тех пор, пока люди не созрели до ее понимания[26]. В иконографии этот сюжет встречается часто. Однако к нему ли имеет отношение ларец с чучелами змей, упомянутый П.К. Козловым, неясно. Может быть, да, а может и, нет. В культовой практике буддизма присутствует много добуддийских верований и практик, и в каждой стране они могут быть как заимствованные, так и местного происхождения. В шаманской мифологии монгольских народов с ее трехчастным делением мироздания на верхний, средний и нижний миры змеи являются маркером нижнего, подземного, мира. Возможно, в описанном случае мы имеем дело с обоими составляющими культа змей.

Наконец, мне хочется привести запись из моего собственного полевого дневника, который я вела во время поездки в Монголию в августе 2007 г.

«13 августа. Сегодня мой последний день в Улан-Баторе, завтра уезжаю поездом в Улан-Удэ, оттуда самолетом в Москву. Вчера Чимгээ [Энхчимэг – научный сотрудник Института истории Монгольской Академии наук. – *Н.Ж.*] предложила мне поехать в монастырь Дамбадаржилинг в пригороде Улан-Батора. Сказала, что хорошо знакома с ламой из этого монастыря. Он сейчас в отпуске, но согласился встретиться с ученой дамой из России. Мы позвонили

ему по мобильнику, когда подъехали к его дому. Он вышел, сел в нашу машину, и мы поехали в монастырь.

Ламу зовут Энхбаатар. Его должность в монастыре называется *ловон*. По сути дела, он главное лицо в монастыре, т.к. их настоятель хамбо Даширинчин, ему 97 лет, не приходит «на работу», живет у себя дома и оттуда осуществляет руководство. Сам Энхбаатар имеет высшее светское образование, окончил коммерческий институт, специалист по финансам. Потом учился в Гандане, в Высшей школе лам (ныне Буддийская академия). Сейчас находится в отпуске (я как раз спросила, имеют ли ламы отпуск «на работе»), но все равно приходится приезжать в монастырь чуть ли не ежедневно. (Да, не позавидуешь, - подумала я про себя).

Об истории монастыря. Основан в 1765 г. по случаю победы над Галданом Бошокту-ханом. Маньчжурский император выделил средства на строительство. С 1937 по 1990 гг. монастырь был закрыт, но он не был, как другие, полностью разрушен. На его территории была построена больница. Действительно, стоят два двухэтажных здания, соединенные переходом, напоминает российские больницы; сейчас это все заброшено, окна выбиты, двери заколочены. Однако Энхбаатар сказал, что пока не были восстановлены дуганы, службы шли в больничных корпусах, и они хотят их сохранить.

До начала XX в. было 50 дуганов, сейчас их 15. Лам сейчас уже 40, из них 15 *хувараков* (учеников). Действительно, в дугане шла служба, 10 лам читали тексты, 5 или 6 хувараков им прислуживали. Монастырь относится к школе Гелуг. Главное его божество – Логиншур Женрейсег. Первое слово означает «самосозданный/самосущий». Согласно легенде, Женрейсег «создал себя сам» в Западном Тибете в трех вариантах. Один остался в Тибете, второй – я так и не поняла, что с ним стало, третий «ушел» в Монголию. В Монголии он побывал в разных монастырях, но везде его лицо поворачивалось в другую сторону – не в ту, как хотели бы его видеть в этих монастырях. Сейчас оригинал этой статуи находится в Гандане, а у них копия, сделанная в 1999 г. Она стоит в центре алтарной части дугана, за стеклом, высота ее примерно 70-80 см, задрапирована хадаками. Пока шла служба, подходили верующие, выстраивались в ряд перед статуей, друг за другом, хуварак по очереди надевал на них свитые в жгут хадаки – на левое плечо, а с правой стороны они свисали вдоль бока. [Первый раз я видела хадаки в таком исполнении!].

В этом монастыре были похоронены 2-й, 3-й, 6-й Богдо-ханы. В конце 30-х гг. XIX в. их усыпальницы были разрушены, тела, точнее то, что от них осталось, сожжены. Сейчас на территории монастыря стоят несколько дуганов, несколько ступ (очень новых, недавней постройки, сверкают белизной окраски и голубыми хадаками). Зимой службы идут в юрте, ее легче протопить. В дуганах же зимой очень холодно. Сейчас август, и юрта закрыта. Мы сфотографировали ее только снаружи.

На мой вопрос, как монастырь зарабатывает деньги, не построил ли столовые для прихожан, может быть, держит скот [наблюдается сейчас в монастырях Бурятии], Энхбаатар ответил: нет, монастырь коммерческой деятельностью не занимается, но у них есть твердая такса на все обряды, что отсутствует во многих других монастырях Монголии. Однажды на один месяц они поставили эксперимент: убрали твердую таксу и предложили платить, кто сколько может, и сразу же прогорели на этом. Люди платили по 50 или 100 тугриков (т.е. 1-2 рубля), и в монастыре начался финансовый кризис.

Оказывается, этот монастырь входит в число трех государственных монастырей Монголии (Гандан тоже). Остальные сами по себе, частные. Некоторые имеют спонсоров, которые им помогают. Государство дает ламам награды за их заслуги. Их настоятель *хамбо* к юбилею 800-летия Монгольского государства (отмечался в 2006 г.) получил Орден «За доблестный труд» и звание Заслуженного работника труда. А Энхбаатар имеет звание почетного жителя своего района – того, где находится монастырь»[27].

Комментарий. С 1969 по 1990 гг. я провела 20 полевых сезонов в Монголии в качестве начальника этнографического отряда Советско-Монгольской комплексной историко-культурной экспедиции. По ее окончании я 17 лет не была в этой стране, и поездка в 2007 г. была первой после столь долгого перерыва. Конечно, я знала, что страна сильно изменилась. Однако одно дело знать, другое – увидеть это собственными глазами. Не касаясь всего, что я увидела во время поездки, остановлюсь лишь на впечатлении от посещения вышеописанного монастыря. То, что монастырь возродился из небытия, отстроил разрушенные более чем полвека назад дуганы, что он живет за счет платы, получаемой от прихожан за оказание им разных религиозных услуг – все это вполне в норме и имеет анало-

ги с происходящими процессами в буддийских территориях России. Но есть и нечто новое, отсутствующее у нас: например, наличие частных спонсоров у монастырей, возможность ламам уходить в отпуск (значит, есть какой-то трудовой кодекс), наконец, награждение лам правительственными званиями и наградами, что означает уважительное отношение к их деятельности. После многих десятилетий, прошедших со времени почти полной ликвидации буддийской культуры в стране, это бесспорно отрадный факт. Именно на такие мысли навела меня страница из собственного полевого дневника 2007 года.

---

[1] *Пржевальский Н.М.* Монголия и страна тангутов. Трехлетнее путешествие в Восточной Нагорной Азии. М., 1946.

[2] *Позднеев А.М.* Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892-1893 гг. Т. I. Дневник и маршрут 1892 г. СПб., 1896; Т. II. Дневник и маршрут 1893 г. СПб., 1898.

[3] *Козлов П.К.* Монголия и Кам. Трехлетнее путешествие по Монголии и Тибету (1899–1901 гг.). М., 1947; *Козлов П.К.*. Монголия и Амдо и мертвый город Хаара-Хото. Экспедиция Русского географического общества в Нагорной Азии. М.-Пг., 1923.

[4] *Бойкова Е.В.* Российская учено-торговая экспедиция в Китай (1874-1875 гг.). Материалы о Монголии// Altaica II. М., 1998. С. 18–26.

[5] *Пясецкий П.Я.* Путешествие по Китаю в 1874-1875 гг. (через Сибирь, Монголию, Восточный, Средний и Северо-Западный Китай). Из дневника члена экспедиции П.Я. Пясецкого. Т. 1, 2. СПб., 1880.

[6] Мне уже приходилось писать об этом: *Жуковская Н.Л.* Полевые дневники российских исследователей Монголии как исторический источник // VIII Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 5-12 августа 2002 г.): Доклады российской делегации. М., 2002. С. 55–59; *Жуковская Н.Л.* Российские научно-исследовательские экспедиции в Монголию (XIX–XX вв.) // А.Д. Симуков. Труды о Монголии и для Монголии. Т. 1. Senri Ethnological Reports. Vol. 66. Осака: Государственный Музей этнологии, 2007. С. 91–97.

[7] *Жамцарано Ц.* Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ, 2001.

[8] *Козлов П.К.* Дневники Монголо-Тибетской экспедиции. 1923–1926 гг. (Серия «Научное наследство». Т. 30). СПб., 2003.

[9] «Каждый мерит мир собственной душой». Дневник С.А. Кондратьева, участника экспедиции П.К. Козлова 1923-1926 // Бюллетень общества востоковедов РАН. Вып. 3. М., 2000; Жизнь и научная деятельность С.А.Кондратьева (1896-1970) в Монголии и в России. СПб., 2006.

[10] См. о нем: *Решетов А.М.* Наука и политика в судьбе Ц.Ж. Жамцарано // Orient. Вып. 2-3. Исследователи Центральной Азии в судьбах России. СПб., 1998. С. 5–55; Жамцарано Цыбен Жамцаранович // Люди и судьбы. Библиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917-1991). СПб., 2003. С. 161–163.

[11] *Жамцарано Ц.* Путевые дневники. С. 138.

[12] Там же. С. 138–139.

[13] См. о них: Историко-культурный атлас Бурятии. М., 2001. С. 444.
[14] *Жамцарано Ц.* Путевые дневники. С. 140–141.
[15] Там же. С. 156–157.
[16] *Рерих Н.К.* Алтай-Гималаи. М., 1974.
[17] Там же. С. 34.
[18] Там же. С. 33.
[19] Там же. С. 253.
[20] Там же. С. 211.
[21] Там же. С. 253.
[22] Там же. С. 255.
[23] Там же. С. 249.
[24] *Козлов П.К.* Дневники Монголо-Тибетской экспедиции 1923–1926 (Научное наследство. Т. 30). СПб., 2003.
[25] Там же. С. 738-739.
[26] Наги // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1988. С. 195–196.
[27] Полевые дневники Н.Л. Жуковской. Монголия, 2007 (рукопись).

А.А. Базаров

ЦЕНТР ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ И КСИЛОГРАФОВ ИМБТ СО РАН: ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ БУДДИЙСКИХ КНИЖНЫХ КОЛЛЕКЦИЙ

За последние годы в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии (ЦВРК ИМБТ) СО РАН проводятся активные работы по изучению и информатизации буддийских книжных коллекций, хранящихся как в собственных фондах Центра, так и в фондах буддийских монастырей, региональных музеях и личных коллекциях. Одним из результатов камеральных работ стали библиографические описания, изданные в виде каталогов в Японии, Индии и Монголии[1]. Помимо камеральных работ, в Центре проводятся и полевые исследования, которые формируются в рамках экспериментальных методологий.

Что касается последних во времени полевых исследований, необходимо подчеркнуть, что сохранение, фиксация и презентация буддийского книжного наследия сегодня по-прежнему строится на базе сложившейся в контексте позитивистской методологии критики источника, без учета современных достижений социальной антропологии и информатики. На практике это означает, что архео-

графическое исследование раритетных книжных собраний в буддизме может вестись в двух направлениях: сбор данных о месте хранения и прежних владельцах археографических ценностей и формализованное описание самих книг. Для региона Бурятия – с сохранившейся традицией воспроизводства и хранения буддийских текстов – ограничение задач археографического поиска только этими направлениями оказывается явно недостаточным. Вне поля зрения зачастую остаются социальные и дискурсивные практики создателей, хранителей и читателей этих текстов. Поэтому сегодня требуется, во-первых, освоить на практике новую социально-антропологическую перспективу современной археографии в области буддийской книжности – провести полевые исследования относительно традиционной книжной культуры монголоязычных народов в ее повседневности (проблемы воспроизводства, хранения и трансляции буддийских текстов). Во-вторых, на основе новых гуманитарных методологий и информационных средств, возобновить работы по выявлению и описанию раритетных коллекций тибетской и монгольских литературы, хранящихся в отдаленных буддийских монастырях и личных библиотеках на территории России.

В Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ранее БКНИИ СО АН СССР, БИОН СО АН СССР) полевые археографические исследования стали проводиться с 60-х гг. прошлого столетия в рамках комплексных историко-этнографических экспедиций. Сотрудники института внесли большой вклад в работу по собиранию и изучению тибето-монгольской литературы на территории Бурятии, Агинского автономного округа Читинской области (ныне Забайкальский край) и Монголии. К сожалению, в 1980-е гг. полевые археографические работы проводились редко, затем были фактически прекращены. Причиной этому послужил тот факт, что основной целью этих работ было пополнение фондов института. Приобретаемой литературы становилось меньше, а иногда и вообще экспедиции не могли приобрести ничего. И только, начиная с 2000 г. данные работы возобновились. Особую роль в возобновлении археографических работ сыграло сотрудничество Центра с коллегами из Томского государственного университета и сохранение «живой традиции» буддийской книжности в регионе.

Необходимо подчеркнуть, что инициативные проекты «социальных археографов», занимающихся полевыми исследованиями в

области изучения старообрядческой книги, подтолкнули к развитию исследований в тибетской и монгольской книжной культуре. Этому способствовали не только схожесть современных археографических проблем, но и территориальная близость объектов изучения, определяемая сибирским регионом. В Институте монголоведения, буддологиии и тибетологии СО РАН в течение 2006–2009 гг. были проведены пять социально-археографических экспедиций. Исследования проводилось в 41 населенном пункте (9 районов) Республики Бурятия, были опрошены более 100 респондентов, изучены 70 частных книжных коллекций. Изучение проводилось по четырем основным направлениям: 1) книжный репертуар; 2) культовая практика и сохранение традиции; 3) социальный облик хранителя книжных коллекций; 4) современные технологии презентации полевых археографических исследований.

Книжный репертуар.

Исследования книжного репертуара носят классический характер и направлены как на выявление наиболее популярной литературы среди адептов, так и на поиск уникальных книжных явлений. Книжный репертуар привязывается к электронной археографической карте на основе системы Google. В настоящее время, с учетом предыдущего опыта работ по созданию БД на основе восточной раритетной литературы, сформирована система описания письменных источников, позволяющая получать исчерпывающее представление о хранящемся памятнике. Список полей приведен в таблице:

№	Название	Характеристика
1.	SER_NUM	Порядковый номер в БД (нужен для реляционных связей)
2.	WORK	Данные на хранителя
3.	TITLE	Название
4.	SANS_TITLE	Санскритское название (если имеется)
5.	EXTRA_LAN	Дополнительные языки (монгольский, китайский, санскрит)
6.	SEAL_CODE	Номер печати из БД печатей штампов
7.	BRIEF_TITLE	Краткое название
8.	AUTHOR_NAME	Имя автора

№	Название	Характеристика
9.	PUBL_YEAR	Год опубликования
10.	BOOK_TYPE	Тип издания (рукописное, ксилографическое, печатное)
11.	PAPER_TYPE	Тип бумаги (тибетская, русская, китайская)
12.	PAPER_HUE	Цвет бумаги
13.	PAPER_GRADE	Качество бумаги
14.	READABILITY	Качество текста
15.	VOL_NUM	Номер тома
16.	PAGE_NUM	Нумерация страниц
17.	LINES_QUAN	Количество строк на листе
18.	OUT_DIM	Внешние размеры листа (см)
19.	IN_DIM	Размер внутренней области листа (см)
20.	LOC	Место происхождения
21.	DRAWINGS	Номера страниц, на которых имеются рисунки
22.	COLOPHON	Колофон
23.	NOTES	Примечания.

Данная система описания позволяет провести статистический историко-археографический анализ коллекции, учитывающий специфику местной литературы.

Наиболее распространенным текстом у местных мирян-буддистов является Суварнапрабхасасоттамасутра (Серод, Алтангэрэл)[2]. Эта сутра встречается в бурятских семьях на тибетском, старомонгольском и бурятском языках. Также разнообразны места публикации данной книги (Тибет, Китай, Монголия и Бурятия).

Вторая по популярности книга среди бурят – это Панчаракша (Банзаракша). Это набор из пяти канонических текстов: Махасахасрапрамардананамасутра, Махамайюривидьяраджни, Махамапратисаравидьяраджни, Махаситаванасутра, Махамантранудхарисутра. Банзаракша также, как и предыдущий текст, встречается в двух вариантах на тибетском и старомонгольском языках, изданных в самых разных местах.

Кроме вышеупомянутых сочинений, большую популярность

получил сборник текстов Сундуй, который в коллекциях встречается исключительно на тибетском языке.

Помимо текстов из раздела Тантр широко распространены тексты из раздела Праджняпарамита. Это большой сборник Шатасхасрика-праджняпарамита (100 тысяч шлок, Юм)[3], краткий сборник Аштасахасрика-праджняпарамита (8 тысяч шлок, Джадомба) и отдельный текст Ваджрачхедика-праджняпарамита (Доржо жодбо). Данные тексты встречаются как на тибетском, так и на старомонгольском языках. Кроме этих текстов зачастую встречается знаменитый комментарий на Праджняпарамиту – Абхисамаяаламкара-праджняпарамита-упадеша.

Кроме вышеуказанных сочинений особую популярность имеют тексты: Итэгэл «Верую…» (тиб. Skyabs ʻgro sems bskyed), Найман гэгэн «Восемь светлых » (тиб. Snang brgyad) и другие.

Культовая практика и сохранение традиции.

Изучение культовой практики и сохранения книжной традиции требует изменения отечественной научной парадигмы, перехода от классических этнографических методологий к социо-антропологическим. К сожалению, такой переход в современных российских условиях – процесс сложный и длительный. Что касается нашего описания, это всего лишь попытка данный переход осуществить. Система экспедиционного изучения дает возможность только описать «чужую» культуру, но не пережитую «свою».

Необходимо также подчеркнуть, что «социальная археография» дает возможность не только изучать, но и выполнять социальный заказ общества по репрезентации индивидуального прошлого. В современной ситуации развития культуры, уровень консервации книжного наследия достаточно высокий, что касается человека, то его опыт, переживания и мироощущение практически не сохраняются. Социальная археография позволяет это в какой-то степени сделать.

Культовая практика состоит из различных форм религиозного почитания и хранения книг. Книги традиционно хранятся на почетном месте дома – *хойморе* (северной стороне). Обычно книги кладутся сверху *Гунгурбы* (специального шкафа для культовых предметов), их предметное положение самое высокое. Книга заворачивается либо в материю (*жаньши*), либо кладутся в специальный ящик (*хайрсаг, абдар, хобто*). Иная форма хранения и почитания книг это заклады-

вание книг в родовые ступы (*субурганы*). В ступы могут быть заложены как отдельные тексты, так и целые библиотеки.

Культовая практика состоит также из различных форм ритуала, связанного с книгой. Это: *тахиха* – соблюдать правила, хранить, поклоняться; *арюулха* – ежедневно очищать; *һэбихэ, эридэхэ* – перебирать страницы; *далга хэхэ* приносить книги в дацан и держать их на коленях во время службы; *горо хэхэ* – ходить вокруг села с книгой.

Наиболее важной частью книжной культовой практики считается чтение. Местные буддийские книги написаны на двух языках: тибетском и старомонгольском. Что касается тибетоязычной литературы, то буддисты- миряне обычно не владеют тибетским языком и поэтому приглашают для чтения данной литературы монахов. В календарном году это делается часто в июне, иногда в феврале во время празднования восточного Нового года – *Саагаалгана*. Вне календаря монахи могут быть приглашены для чтения буддийских книг с необходимостью разрешить обычные жизненные проблемы: неурядицы на работе, конфликты в семье, переезд на новое место и др. Смысл читаемого на тибетском языке текста верующие не понимают. Среди бурят ширится движение за перевод тибетских текстов на родной язык и проведение ритуала на бурятском. Современные буддийские монахи довольно слабо знают старомонгольский (до 30-х гг. XX в. каждый из них владел им), чаще владеют тибетским. Необходимо отметить, что в районах встречаются случаи, когда пожилые миряне сохраняют практику чтения буддийских текстов на старомонгольском языке. Однако более распространено другое направление развития религиозного чтения. Среди мирян распространяются буддийские тексты, изданные в настоящее время на кириллической графике и адаптированные к современному бурятскому литературному языку. Миряне могут читать буддийскую литературу как индивидуально, так и коллективно. Индивидуальное чтение проводится обычно утром или вечером (до или после регулярных работ). Коллективное чтение (специального сборника *Сангарил*) проводится 8, 15, 30 числа каждого месяца.

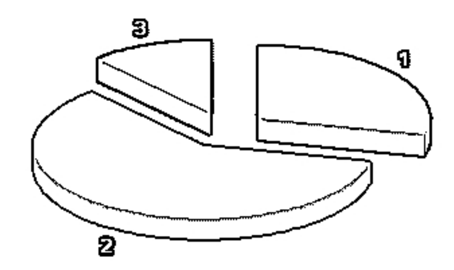
Сохранение традиции связано с проблемой передачи коллекций из поколения в поколение. Среди бурят преемственность сохраняется до сих пор, хотя многое утрачивается. Буддийская

книжная культура верующих мирян Бурятии была фактически уничтожена в период антирелигиозной борьбы советского руководства в 1920–1930-х гг. прошлого столетия. Население опасалось хранить буддийскую литературу в домах, поэтому книги прятали в норах, в горах, привязывали к деревьям в лесу, клали возле источников, делали захоронения. Вторая волна упадка книжной культуры буддистов-мирян пришлась на начало 60-х гг. XX в., когда стали умирать носители традиции. Обычно книги у бурят, как и любое имущество, передается по мужской линии, чаще всего младшему сыну. Однако реалии времени изменили эту преемственность. Поколение, рожденное в период атеистической пропаганды, не могло брать на себя обязательство поддерживать культовую практику, связанную с буддийскими книгами, не знало ни тибетский, ни старомонгольский языки. На процесс упадка данной культуры оказали влияние и изменения в быте бурят, в семейных отношениях, мощнейшие миграционные процессы. В результате население стало сдавать буддийскую литературу в монастыри и в государственные хранилища. Этот процесс не закончился, он продолжается и сейчас. Тем не менее, начиная с 1990-х гг. процесс начал видоизменяться. Буддизм в новом российском обществе получил толчок к своему возрождению, одновременно стала возрождаться и традиционная книжная культура бурят. Люди стали меньше сдавать буддийскую литературу в монастыри, стали появляться новые издания буддийской литературы. Кроме социального аспекта проблемы, среди бурят существует устойчивые фольклорные истории: о наказании за вынос из дома буддийской литературы; о книжных кладах; о перерождении хозяев книг и необходимости возвращении этих книг переродившимся хозяевам и др. Данный фольклор также связан с проблемой сохранения и воспроизводства традиции.

Социальный облик хранителя. Данное исследование проводилось в сельской местности, где в большей степени сохранилась буддийская религиозная традиция Бурятии. Поэтому в нашем исследовании хранитель буддийской книжной культуры – это, прежде всего, сельский житель. Относительно профессии и образования, из 70 информаторов, сохранивших буддийские книги, только 8 человек представляли собой сельскую интеллигенцию (3) – 11%, 42 человека были скотоводами (2) – 60%, остальные 20 – людьми разных специ-

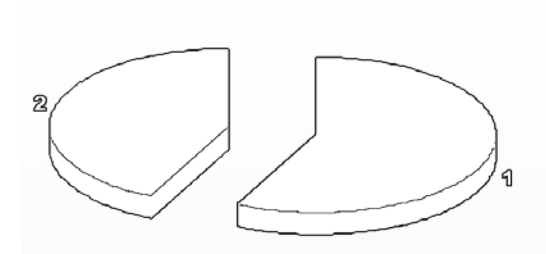
альностей (1) – 29%.

профессия

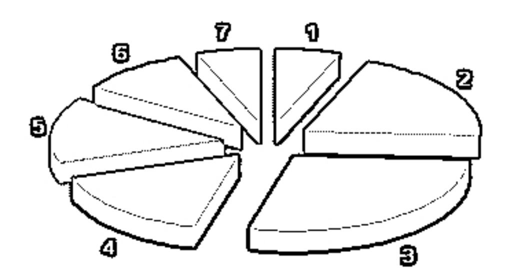


Из них 40 человек женщины (1) – 57%; 30 человек мужчины (2) – 43%.

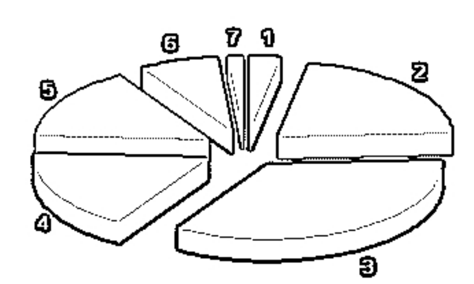




По возрасту хранители распределись следующим образом: 90-летних 4 человека (1) – 6%, 80-летних 14 человек (2) – 20%, 70-летних 20 человек (3) – 28%, 60-летних 11 человек (4) – 16%, 50-летние 10 человек (5) – 14%, 40-летние 7 человек (6) – 10%, 30-летние 4 человека (7) – 6%.



По количеству детей хранители распределились следующим образом: не имеют детей 2 человека (1) – 3%, имеют от 1 до 2 детей 15 человек (2) – 21 %, имеют от 3 до 4 детей 24 человека (3) – 35%, имеют от 5 до 6 человек 12 человек (4) – 17%, имеют от 7 до 8 детей 10 человек (5) – 16%, имеют от 9 до 10 детей 5 человек (6) – 7%, имеют от 11 до 12 детей 1 человек (7) – 1%.



Таким образом, наиболее характерный социальный облик хранителя традиционной книжной культуры бурятского буддизма – это женщина из сельской местности, по профессии скотовод, ей 70 лет, она имеет от 3 до 4 детей.

Современные технологии презентации полевых археографических исследований. Это создание онлайнового геоинформационного ресурса (http://digitoria.imbtarchive.ru/), интегрирующего (1) археографическую базу данных о частных книжных коллекций раритетной

литературы (электронный каталог с 24 полями описания, статистика), (2) антропологическую базу данных, отражающую традиционную книжную культуру в Бурятии (видео-, фото-, аудио-ресурс), (3) социостатистическую базу данных, фиксирующую информацию о хранителях книжных коллекций (возраст, род занятий, количество детей и т.п.). Данный ресурс выполняется в виде приложения Web 2.0, предоставляя открытый доступ научной общественности к контенту, возможности научного обсуждения ряда фундаментальных вопросов, кооперативной деятельности пользователей для проведения разнообразных аналитических работ.

[1] (1) Annotated catalogue of the collection of Mongolian manuscripts and xylographs M I of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist studies of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. Compiled by Nikolai Tsyrempilov. Tohoku University Press. Sendai, 2004. (2) Annotated catalogue of Mongolian manuscripts and xylographs M II of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist studies of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. Compiled by Nikolay Tsyrempilov. Tohoku University Press, Sendai, 2006. (3) Catalogue of the gSung ' bum section of the Tibetan collection of the Center of Manuscripts and Xylographs of IMBTS. Non-dGe lugs and early dGe lugs - Vol 1. Monumenta Mongolica: Tomus I. Compiled by Andrey Bazarov and Nikolay Tsyrempilov. Ulaanbaatar, 2008. (4) CATALOGUE of the collection of Tibetan manuscripts and xylographs "Chos grwa" (Parts: Tshad ma, Grub mtha') of The Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Russian Academy of Sciences (Siberian Branch). Tibeto-Mongolian Series – 1. Compiled by Andrey Bazarov. Sarnath, Varanasi, 2008.

[2] The Nyingma Edition of the sDe-dge bKa'-'gyur/bsTan-'gyur: Edited and Produced by Tarthang Tulku. Vol.I, California, 1980. P. 79 (rGyud).

[3] Там же. P. 79-80 (rGyud).

К.В. Орлова

БУДДИЙСКОЕ ПИСЬМЕННОЕ НАСЛЕДИЕ В ХРАНИЛИЩАХ КАЛМЫКИИ

Исследование письменного наследия монголоязычных народов имеет в отечественном востоковедении давнюю традицию. На территории России самыми большими собраниями рукописей и ксилографов располагают Москва и Санкт-Петербург. Не менее крупные хранилища находятся в Республике Бурятия и Республике Тыва.

В Калмыкии рукописи и ксилографы сосредоточены в нескольких учреждениях: научном архиве и научной библиотеке Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (КИГИ

РАН), Национальном архиве Республики Калмыкия (НА РК), Калмыцком краеведческом музее им. Н.Н. Пальмова. В последнее время своими библиотеками стали обзаводиться вновь открывшиеся хурулы (монастыри). Определенная часть рукописей и ксилографов находится в частных коллекциях.

Надо сказать, что собрания в Калмыкии менее крупные, чем в других регионах России, и это связано с трагическими событиями в жизни калмыцкого народа. Во-первых, большая часть духовного наследия, а именно архивы и литература оригинального и переводного характера и другие культурные ценности религиозного и светского содержания, была увезена калмыками, откочевавшими в Джунгарию в 1771 г., и сейчас открываются эти данные в связи с публикациями китайских и калмыцких исследователей[1]. Во-вторых, уничтожению культурного наследия способствовали ожесточенные сражения периода Гражданской войны на территории Калмыкии. Так, здание в Астрахани, в котором размещался Калмыцкий архив был превращен в укрепленный военный пункт, и большое количество архивных документов безвозвратно погибло. Еще больший урон принесла антирелигиозная политика советской власти в 1920-1930-е гг., когда были уничтожены, а то и просто разворованы ценнейшие памятники буддийской культуры. Так, была разгромлена буддийская школа цаннид-чойра, и рукописи, переданные в краеведческий музей, сложили в склад музея[2]. Накануне Великой Отечественной войны в калмыцких степях не осталось ни одного действующего хурула, в которых хранилось немало письменных памятников и буддийской литературы. Боясь преследований со стороны властей, оставшиеся в живых калмыцкие ламы избегали оказывать помощь музейным и архивным работникам. В-третьих, немецкая оккупация с августа 1942 г. по 1 января 1943 г. части территории Калмыкии и последовавшая 28 декабря 1943 г. депортация калмыцкого населения в Сибирь также не способствовали сохранности рукописных материалов. В 1942 г. документы калмыцкого архива были эвакуированы в г. Челкар Актюбинской области Казахской ССР. Из-за нехватки транспорта часть архивного фонда (20007 ед.хр.) осталась в Астрахани. 18 сентября 1943 г. (по другим данным в марте. – *К.О.*) документальные материалы Центрального Государственного архива Калмыцкой АССР были возвращены в республику. По свидетельству очевидцев, в период выселения калмыки брали с собой в ссылку рукописи и

другие предметы культа, или же зарывали их в землю, либо прятали в укромных местах в надежде когда-нибудь вернуться и отыскать их[3]. К сожалению, многие люди, вернувшись из Сибири в конце 1950-х гг., так и не смогли обнаружить спрятанные ими ранее предметы культа и рукописные материалы.

Тем не менее, некоторая часть реликвий, художественных и исторических памятников все же уцелела, что позволяет нам сегодня говорить о бесценной сокровищнице рукописных и ксилографических материалов.

Самой многочисленной и ценной в научном отношении коллекцией рукописного буддийского наследия располагают научный архив и библиотека КИГИ РАН[4]. Если письменные памятники на монгольском и ойратском языке описаны[5], то научное описание тибетского фонда еще продолжается. За основу принят тематический принцип, что «позволяет свести воедино однородные по содержанию рукописные и печатные книги»[6].

Все собрание состоит из фонда тибетских, монгольских и ойратских письменных источников, личных архивов, фоно- и фото коллекций. Каталогизация комплекса письменных источников началась в 70-80-х гг. XX в. (времени первых поступлений) и состоит из собраний и личных библиотек бывших лам (О.М. Дорджиева, Э.Б. Убушиева), а также отдельных поступлений от ценителей и любителей монгольской старины (В.К. Артаева, Д.С. Сальмина, А.Я. Шодорова). Коллекция ламы О.М. Дорджиева, завещанная Институту, насчитывает свыше 2000 единиц хранения. Наиболее ценным в данном собрании является полный комплект буддийского канона Ганджур в современном фототипическом издании из серии «Шатапитака», осуществленное известным востоковедом, профессором Локешом Чандра в 1973-1979 гг. Кроме этого издания, в коллекции широко представлены различные сочинения канонического и неканонического содержания, отражающие все направления буддийской философской мысли и все многообразие литературных жанров[7]. Недавно в Институте был образован Отдел письменных памятников и буддологии, основной задачей которого, помимо изучения «истории функционирования всех известных письменных памятников», является продолжение составления сводного каталога письменных памятников, их изучение, перевод, комментарии и введение их в научный оборот[8]. И первые шаги в этом направлении

уже делаются. В частности, в 2010 г. вышел из печати первый выпуск сборника научных статей «Мир “ясного письма”» (Элиста, 2010. 96 с.), в котором публикуются буддийские и светские письменные источники в русском переводе с комментариями.

Таким образом, в коллекции письменных источников научного архива и научной библиотеки Института преобладают образцы буддийской литературы, посвященной разным аспектам вероучения, религиозной дидактики, ритуально-культовой практики, астрологии и тибетской медицины. В настоящее время проведена инвентаризация, каталогизация и систематизация всех письменных источников (монгольских и ойратских, тибетских – частично), хранящихся в архиве и библиотеке Института, правда, только на бумажных карточках. Сегодня назрела острая необходимость в составлении электронного каталога, как это сделано в Институте восточных рукописей РАН, и осуществляется в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН[9]. Это еще необходимо и для того, чтобы цифровыми копиями памятников пользовался широкий круг специалистов. Понятно, что это трудная задача, ибо для такой работы нужна основательная материально-техническая база, IT кадры, необходимость выработки общей методологии формирования электронных коллекций, хотя опыт создания электронного каталога выработан и успешно реализуется в названных Институтах РАН. Появление электронных каталогов создаст оптимальные условия для научных исследований письменных памятников, ввода их в научный оборот, переводов и комментариев.

В последние годы собрания КИГИ РАН пополняются поступлениями из-за рубежа. В частности, американский монголовед, проф. Д. Крюгер прислал фотокопии 48 рукописей XVIII–XIX вв.[10], в 1999 г. потомки калмыцких эмигрантов Чанчиновы (Франция) подарили восемь ойратских и одну тибетскую рукописей.

Еще одно крупное собрание в Калмыкии – коллекция буддийских письменных источников – хранится в Калмыцком краеведческом музее им. Н.Н. Пальмова. Комплектование музейной коллекции началось со времени его основания, а именно 5 мая 1930 г., и было прервано в годы Великой Отечественной войны. После восстановления автономии Калмыкии в январе 1957 г. вновь открытый музей целенаправленно собирал письменные буддийские материалы у населения республики, главным образом среди бывших буд-

дийских священнослужителей и их родственников. В начале 90-х гг. XX в. часть коллекции, поступившая в свое время в музей из Джалыковского хурула Лаганского улуса Калмыкии, была возвращена по просьбе верующих, когда хурул в пос. Джалыково был восстановлен и начал функционировать. Эта коллекция описана и ведена в научный оборот сотрудником КИГИ РАН А. Кукеевым.

Коллекция Национального архива Республики Калмыкия формировалась с конца XVIII – начала XX вв., когда Калмыцкий архив выделился из состава Астраханского губернского архива. Начиная со второй четверти XIX в. архив находился при Комиссии калмыцких дел, с 1836 г. при Совете калмыцкого управления, с 1848 г. – при Отделении ордынских народов Астраханской палаты государственных имуществ, с 1867 г. и до начала XX в. – при Управлении калмыцких дел[11]. С января 1921 г. Калмыцкий архив находился при Калмыцком областном отделе народного образования архивно-музейной секции, преобразованного в июне 1922 г. в архивный отдел ЦИК Калмыцкой Автономной области (КАО) во главе с Н.Н. Пальмовым. В декабре 1922 г. вместо упраздненного архивного отдела было создано архивное бюро при ЦИК КАО, в 1939 г. преобразовано в Центральное архивное управление республики. Архив до 1942 г. находился в Астрахани. В августе-сентябре 1942 г. его эвакуировали в Казахстан (г. Челкар). После эвакуации временный архивный комплекс находился в составе Государственного архива Астраханской области, а затем стал самостоятельным: в марте 1959 г. он стал Центральным Государственным архивом Калмыцкой АССР, ныне – это Национальный архив Республики Калмыкия[12]. Сегодня в Национальном архиве РК хранятся документы с 1713 г. и до настоящего времени. Основой создававшегося архивохранилища стал архив Управления калмыцким народом – уникальное хранилище документов. Интересно отметить, рукописные материалы на ойратском языке не раз привлекали внимание известных монголоведов. Так, главный попечитель калмыцкого народа К.И. Костенков передал видному монголоведу, профессору Санкт-Петербургского университета К.Ф. Голстунскому из архива рукописи на калмыцком языке, которые впоследствии, в 1880 г., он публикует параллельно с русским переводом под названием «Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан хун-тайджи и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-

Даши» (СПб., 1880). В 1860 г. И.И. Мечников привез из калмыцких степей переданную И.В. Бентковским рукопись в дар Новороссийскому университету «Древние калмыцкие постановления». Эта рукопись была взята в Большедербетовском улусном управлении и в 1879 г. опубликована проф. Ф.И. Леонтовичем «К истории права русских инородцев. Древний монголо-калмыцкий устав взысканий («Цааджин бичиг»). В 1969 г. рукопись обнаружила калмыцкий исследователь Л.С. Бурчинова в Одесской научной библиотеке. В 1886 г. с разрешения Департамента общих дел Министерства государственных имуществ из калмыцкого архива были высланы архивные материалы за 1708-1712 гг. еще одному известному монголоведу, профессору Санкт-Петербургского университета А.М. Позднееву[13].

Фонд Ламайского духовного правления[14] (Ф. И-42) включает 53 дела, хронологические рамки – 1831–1859 гг. Здесь можно обнаружить самые разнообразные документы, начиная от донесений об открытии Ламайского духовного правления, журналов донесений, годовых отчетов и ведомостей о состоянии вероисповедания Калмыцкой степи до сведений о молитвенных зданиях, численности хурулов, списков служителей буддийских хурулов. Хранится также большой пласт материалов о правительственных мероприятиях по сокращению численности буддийского духовенства.

В коллекции Национального архива Республики Калмыкия также обнаружены переводы христианских сочинений, осуществленных священником Николаевской походно-улусной церкви Парменом Смирновым. Его переводы представлены литографическими изданиями 1870-1873 гг. В Архиве имеется всего лишь четыре экземпляра таких изданий, тогда как известно, что на ойратский язык было переведено не менее 15 наименований христианских сочинений[15].

Другая немаловажная часть собрания НАРК – официальная переписка (несколько сотен писем) калмыцких ханов, нойонов, зайсангов с астраханской администрацией и царским правительством. Самые ранние письма, написанные Аюкой-ханом, датируются 1713 г. В фондах имеются письма всех последующих калмыцких ханов – Церен-Дондука, Дондук-Омбо, Дондук-Даши, Убаши и др. Содержание этих писем весьма разнообразно – жалобы, просьбы, вопросы жизни, быта калмыков, указы, вопросы духовной жизни и буддизма. В настоящее время выходят монографии с полным археографическим описанием, комментариями и переводами на русский язык этих писем.

Таким образом, буддийское письменное наследие калмыков в последнее время вызывает особое внимание со стороны специалистов, что позволило накопить опыт и выработать методику (возможно, и несовершенную) их описания. Хотя издавались описи монгольских рукописей и ксилографов петербургских собраний, рукописного фонда Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения буддологии и тибетологии СО РАН, коллекции Тувинского музея им. «66 богатырей», фонд монголоязычных памятников в российских хранилищах не исчерпан, и выработанная методика еще найдет свое применение. Калмыцкие коллекции, небольшие по объему, но весьма ценные, пережившие со своим народом драматические события нашей общей истории, таким образом, будут введены в научный оборот.

---

[1] История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Т. 1. Элиста, 2009. С. 431.

[2] *Дорджиева Г.Ш.* Буддизм в Калмыкии. М., 2001. С. 109.

[3] Известия Калмыкии (газета). 23.11.2000. № 238.

[4] *Orlova K.V.* The Mongolian collection in the Archives of the Kalmyk Institute for Humanities and Applied Research // Mongolian Studies. Journal of the Mongolia Society. Vol. 20. Bloomington, 1997. P. 85-118.

[5] *Орлова К.В.* Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // Бюллетень общества востоковедов РАН (Newsletter). Вып. 5. М., 2002. 85 с.

[6] *Музраева Д.Н.* Памятники тибетского фонда научного архива Калмыцкого института гуманитарных и прикладных исследований (КИГПИ) // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 3. Улан-Удэ, 1999. С. 189-192.

[7] *Чуматов В.О.* Старописьменные памятники КНИИ ИФЭ // Монголоведные исследования. Элиста, 1983. С. 116-131.

[8] Мир «ясного письма». Элиста, 2010. 96 с.

[9] *Ванчикова Ц.П.* Монгольские коллекции ЦВРК ИМБТ СО РАН и проблемы их изучения // Языки и письменные источники монгольских народов. Материалы Международной научной конференции, проведенной в рамках Конвента монголов мира, 14-18 июля 2010 г. Улан-Удэ, 2010. С. 90-95.

[10] *Алексеева П.Э., Омакаева Э.У.* Обзор новых поступлений в рукописный фонд научной библиотеки КИГИ РАН: ойратские сочинения из коллекции проф. Дж. Крюгера // Монголоведение. № 1. Элиста, 2002. С. 180-182.

[11] *Бурчинова Л.С.* Источниковедческие вопросы изучения истории Калмыкии (вторая половина XIX в.). Элиста, 1980. С. 27.

[12] НАРК. Ф. Р-71. Оп.1. Д. 250. Л. 1; Архивная летопись. Элиста, 2006. С. 14.

[13] *Бурчинова Л.С.* Указ. соч. С. 29, 31, 32.

[14] Ламайское духовное правление учреждено в октябре 1836 г. на основании «Положения об управлении калмыцким народом» от 1834 г. Это был местный орган управления по делам буддийской церкви, упраздненный в 1848 г.

[15] *Гурий (Степанов).* Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Т. 1. Калмыки. Ч. 1-2. Казань, 1915. С. 556-558.

М.С. Маадыр

КНИЖНЫЕ СОБРАНИЯ БУДДИЙСКИХ МОНАСТЫРЕЙ ТЫВЫ

Современная Тыва – одна их трех буддийских республик России. Проникновение буддизма в тувинское общество имеет длительную историю[1]. Первым буддийским монастырем Тывы принято считать Эрзинский, построенный в 1772 г. К 30-м гг. XX в. в Тувинской Народной Республике насчитывалось более 20 монастырей. Именно они способствовали массовому проникновению в Тыву рукописных книг и ксилографов из Монголии и Тибета. Однако до настоящего времени история формирования книжных собраний в буддийских монастырях Тывы еще недостаточно изучена.

Первоначальные сведения по этому вопросу имеются в трудах членов российских экспедиций, занимавшихся во второй половине XIX – начале XX вв. изучением Центральной Азии, в том числе и Урянхая. В частности, в труде этнографа Г.Е. Грумм-Гржимайло отмечена популярность библиотеки Соянского монастыря, богатой тибетскими священными книгами[2]. По мнению В. Попова, побывавшего в Урянхае в начале XX в., один тувинский буддийский монастырь приобретал из Тибета до тысячи книг в год[3]. Английский путешественник Д. Каррутерс посетил буддийский монастырь, располагавший примерно 150 книгами[4].

К трудам современных авторов, в которых имеются сведения о книжных собраниях буддийских монастырей Тывы, можно отнести монографию Ю.Л. Аранчына «Исторический путь тувинского народа к социализму». Автор писал: «Дорогостоящие пышные убранства монастырей и фонды их библиотек приобретались в Тибете и Монголии за счет аратов. К примеру, статуэтка Будды стоила один торбак (годовалый бычок) и 10 руб.; 108 томов буддийского канона Ганчжура – 33 тыс. руб.»[5]. Эти сведения, конечно, нуждаются в уточнении. В монографии М.В. Монгуш, посвященной истории буддизма в Тыве, отмечено строительство крупными монастырями отдельных зданий для своих школ, в которых изучались тибетский и монголь-

ские языки, буддийская танкопись, стихосложение, каллиграфия, архитектура и скульптура. Это позволяет утверждать о наличии в монастырских собраниях книг по названным дисциплинам. Кроме того, в монастырях предпринимались попытки перевода сутр на тувинский язык, но из-за нехватки квалифицированных переводчиков работа не была осуществлена в полном объеме[6].

Однако буддийские монастыри Тывы постигла трагическая участь. В период политических репрессий (30–50-е гг. XX в.) борьба «за искоренение религиозных пережитков» привела к разрушению и уничтожению монастырских хозяйств. После таких действий активистов-сторонников «новой жизни» «...красные Ганжуры и Данжуры валялись по земле, промокая под дождем» – вспоминают очевидцы тех лет[7]. Следует также отметить, что в этих условиях аратам было нелегко осознать суть происходящих событий. В их повседневной жизни появилось множество новых явлений: разного рода собрания, заседания, красные юрты, библиотеки, летние школы и т.д. Например, на первых порах многие араты не понимали разницу между «традиционной книгой – священным писанием-сутрой» и печатными книгами. Слово «ном» – «книга» для них означало исключительно «священное писание-сутру». Печатные книги, которые в то время распространяли повсеместно, тоже называли «ном». Бывали случаи, когда вносились предложения запретить пользоваться букварями, так как в них допускались выражения «номну номчуур» («читать книгу»), «номну камнаар» («беречь книгу»), «номга ынак болур» («любить книгу»)[8]. Таким образом, в период репрессивных мер араты с трудом переосмысливали значение многих слов, понятий и событий. Путали, например, что же все-таки беречь, а что уничтожать – священные писания или печатные книги?

Освещая тему, следует особо отметить статью А.Г. Сазыкина, в которой рассмотрено состояние собрания монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в Национальном краеведческом музее. Эти собрания сформированы в большей части из уцелевших книг бывших монастырских библиотек Тывы. Он обследовал более 900 монголоязычных рукописей. В основном, это буддийская обрядовая, культовая и этико-назидательная литература. Значителен объем, например, различных молитв, гимнов, заклинаний, причем многие из них имеются в большом количестве. Так, из 84 рукописей буддийских молитв, отмечает автор, ровно половина представлена ру-

кописями молитв «Итэгэл» (М-3, М-29, М-49, М-84, М-927). Из рукописей заклинаний, вошедших в письменное наследие народов Центральной Азии, в тывинских собраниях имеются заклинания против злословия, или избавляющие домашний скот от болезней (М-20, М-60, М-195, М-452, М-683, М-824)[9].

Другим крупным хранилищем, где сосредоточены книги, принадлежавшие когда-то тывинским монастырям, является Рукописный фонд Тывинского института гуманитарных исследований при Правительстве Республики Тыва. Здесь хранятся, в частности, на тибетском языке более 1500 единиц[10].

В музейных и институтских собраниях преобладают, в основном, рукописные книги. По форме эти рукописи и ксилографы представляют собой отдельные листы. Их размеры различны: от 7х18 см до 10,5х60 см. Объем таких книг составляет от 1 до 800 листов; написаны они черной, или красной, тушью на китайской и русской бумагах.

В большинстве своем тывинские собрания, отмечает А.Г. Сазыкин, повторяют уже известные коллекции – Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения РАН (ныне Институт восточных рукописей РАН) и библиотеки восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. В отличие от них, тывинские коллекции не являются итогом целенаправленных поисков. Кроме того, хранящиеся в фондах рукописи заинвентаризированы частично, значительное количество работ даже не разобрано.

В настоящее время местным специалистам, на наш взгляд, необходимо начать целенаправленную работу по инвентаризации и каталогизации имеющихся рукописей и ксилографов. Требуется также организация археографических экспедиций, которые, несомненно, пополнят местные хранилища и коллекции.

---

[1] *Хомушку О.М.* Религия в истории и культуре тувинцев. М., 1998; *Монгуш М.В.* История буддизма в Туве. Новосибирск, 2001; *Абаев Н.В., Аюпов, Н.Г.* Этноэкологические традиции тюрко-монгольских народов в тэнгрианско-буддийской цивилизации Внутренней Азии. Кызыл, 2010. С. 71–90.

[2] *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. В 3-х т. Л., 1926. Т. 3. Вып.1. С. 150.

[3] *Попов В.* Через Саяны и Монголию. Ч. 1. Очерк путешествия. Омск, 1905. С. 130.

[4] *Каррутерс Д.* Неведомая Монголия. Урянхайский край. Т. 1. Пг., 1914. С. 156.

[5] *Аранчын Ю.Л.* Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск, 1982. С. 37.

[6] *Монгуш М.В.* Указ. соч. С. 60, 63, 64.

[7] *Оюн К.* Эртине-Булак хурээзи // Шын. 1991. Дек. 5 (Монастырь Эртине-Булак).

[8] *Пальмбах А.А.* К разработке общественно-политической терминологии тувинского литературного языка // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. VI. Кызыл, 1958. С. 97.

[9] *Сазыкин А.Г.* Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. «60 богатырей» (Кызыл) // Тюркские и монгольские письменные памятники: Текстологические и культурологические аспекты исследования. М., 1992. С. 45–58.

[10] *Маадыр М.С.* Восточные рукописи и ксилографы как памятники книжной культуры Республики Тыва // Четвертые Макушинские чтения (Омск, 6 - 7 мая 1997 г.). Новосибирск, 1997. С. 20–22; Она же. Рукописи и коллекции ТНИИЯЛИ // Тезисы научной конференции, посвященной 50-летию ТНИИЯЛИ (10 октября 1995 г.). Кызыл, 1995. С. 59 –61.

Е.В.Старостин

ПРОБЛЕМЫ ЦЕРКОВНЫХ АРХИВОВ ЗА РУБЕЖОМ

Сегодня, как никогда, буддизм, буддийская философия и культура вызывают неподдельный интерес как у широкой публики, так и у исследователей духовной жизни человека. Российское общество, пробудившись от атеистической спячки, постепенно возвращается к своим духовным истокам. Внимание к буддизму, и в особенности к нравственной стороне этого духовного учения, вызвано, известными, надеемся временными трудностями решить эту проблему в христианском и мусульманском мирах. Пытливая мысль человека все больше и больше возвращается к истокам трех мировых религий: к Библейским текстам, записям Корана, к текстам Трипитака и тем самым к лабораториям истории - архивам. Мировые духовные конфессии могут успешно развиваться только в том случае, если они обеспечат достойное сохранение и использование своего историко-документального наследия. Мы в начале пути, но чтобы быстро и без особых потерь его пройти, воспользуемся богатым опытом мировых конфессий, уже создавших свои арсеналы истории.

Международный совет архивов, утвердивший свой устав и структуру в ходе работы первого Международного конгресса архивов, проходившего в Париже в 1950 г., сначала был занят решением первоочередных задач, связанных с упорядочением структуры

управления, решением финансовых проблем, с составлением международной библиографии, терминологического словаря[1]. Но как только представилась возможность затронуть проблемы т.н. «негосударственных архивов», церковные хранилища вышли на первый план. Традиции сохранения историко-культурного христианского наследия в Западной Европе чрезвычайно прочны. С IV в. вел свою родословную Ватиканский архив, с VI в. в Европе стали возникать монастырские архивы, архивы религиозных орденов, епископий, отдельные документы которых сохранились до настоящего времени. Хотя порою судьбы историко-документального церковного наследия в Европе были не столь уж отличны от России[2].

Приступая к изложению темы, было бы не лишним определить, что мы понимаем под термином «церковные архивы». С нашей точки зрения, этот термин является более предпочтительным другим определениям, которые утвердились в научной литературе: культовые, духовные, религиозные, конфессиональные и пр. архивы. Под «церковными архивами» подразумеваются архивы религиозных организаций, их структурных подразделений, физических и юридических лиц, осуществляющих хранение документов церкви с целью использования. Другими словами, «церковные архивы» – это совокупность документов, произведенных или полученных государственной, общественной или частной организацией, физическим или юридическим лицом в процессе их деятельности и относящихся к истории церкви. Последнее определение более широкое, и оно повторяет с небольшой правкой определение, вошедшее в европейское архивоведение[3].

В 1955 г. редакция журнала «Archivum», главного печатного органа Международного Совета архивов (МСА), согласно разработанной издательской программе, опубликовала ряд статей, посвященных церковным архивам, расположенным главным образом в Европе (Испания, Франция, Германия, Нидерланды, Дания, Венгрия, Швеция). В эту группу вошли также обзоры церковных хранилищ Латинской Америки (Мексика, частично, Бразилия), Общества Иисуса Францисканского ордена, архивов евреев, расположенных в Европе и США. Мусульманские архивы были представлены единственной статьей[4]. Первое, что бросается в глаза – случайность выбора стран. Из Европейского континента выпадают – Италия, Португалия, Англия, Бельгия, Австрия, Греция и другие балканские страны, Вос-

точная социалистическая Европа, СССР, США, страны и территории Африканского и Азиатского континентов. Впрочем, это вполне объяснимо: страны социалистического лагеря только с Флорентийского конгресса (1956 г.) войдут в состав Международного совета архивов. В Азии, Африки и Латинской Америки еще не закончился процесс образования национальных государств, их представители вступят в МСА и появятся в его рабочих органах в ходе работы внеочередного Вашингтонского конгресса архивов 1966 г. И второе, сведения, приведенные авторами статей, очень не равноценны, отрывочны и содержат большие пробелы, вызванные даже не столько неосведомленностью авторов, сколько неразвитостью структур церковных архивов в тех или иных регионах мира.

Итак, какие типы церковных архивов сложились к середине прошлого века: Первый тип. Церковные архивы существуют самостоятельно, вне связи с государственными архивными службами. Нормативная документация и научно – методическая литература, публикуемая государственными архивными службами, носит рекомендательный характер. Проблемы доступа регулируются церковным законодательством. Церковь отделена от государства.

Второй тип. Основная масса документов церковного происхождения поступает на хранение в публичные государственные архивы. Текущая документация продолжает оставаться при церковных учреждениях и сроки ее передачи на государственное хранение определяются духовным ведомством. Церковь существует в рамках государственной структуры, и на нее распространяются правила доступа, выработанные национальным законодательством.

Третий тип (смешанный) Историческая документация, возникшая в результате действия церковных учреждений, в силу ряда причин (революция, реформа и пр.), оказалась сосредоточенной в государственных публичных архивах, тогда как современная документация остается в полном владении церковного ведомства. Последний тип является преобладающим.

Заметим, что нигде церковные архивы не существуют в рамках одной системы. Всегда наблюдается смешение различных систем, и речь идет только о преобладании одного типа над другим. Исключение составляют архивы Ватикана, сформировавшиеся в результате деятельности города - государства, правительство которого выполняет как духовные, так и светские функции.

Второе возвращение к теме не заставило себя долго ждать. В 1960 и 1962 гг. один за другим печатаются на страницах журнала «Archivum» два обзора о хранении приходских регистров. Архивисты ряда европейских стран, «прибравших» эту документацию в руки государства, хотели знать, как организовано хранение актов гражданского состояния в других регионах мира. Следует упомянуть еще один мотив, толкавший зарубежные архивные службы к более внимательному отношению в этой разновидности документации. В Западной Европе, да и в Америке ширилось движение по изучению истории семьи, ее родословных связей, поиску потерявшихся в годы войны родственников, друзей, жертв фашистского правления. Отдельная человеческая личность, «человек улицы» становилась объектом исследования в западноевропейской и американской исторической науке. Появились и чисто религиозные причины, способствовавшие собиранию и сохранению записей гражданского состояния. Так называемые американские мормоны уже в 1960-е гг. приступили к полистному копированию актов гражданского состояния, полагая, что они могут обязательно понадобиться при процедуре воскрешения. Обращение к метрическим книгам становится обязательным.

Организаторы Бельгийского конгресса Международного совета архивов, проходившего в 1964 г., вопрос о церковных архивах включили в повестку дня. Более полвека прошло с тех пор, когда бельгийские архивисты принимали архивистов мира в своей столице. И если в 1910 г. в Брюсселе проблема архивов культа только упоминалась[5], то в 1964 г. она была детально проанализирована на одном из секционных заседаний конгресса. В отличие от пленарного заседания, посвященного методам классификации документов, работа секции «церковные архивы» выглядела скромно: в дискуссии приняло участие 13 участников. Для основного доклада слово было предоставлено префекту Ватикана Мартино Джьюсти[6]. Напомнив кратко об оживлении внимания к проблеме сохранения и использования церковного документального наследия, автор остановился на состоянии церковных архивов в странах Западной и частично Восточной Европы (здесь излишне говорить, что архивисты СССР отсутствовали на этом заседании). По вполне понятным причинам большую часть своего выступления он посвятил архивам Ватикана. Отмечая тенденцию, направленную к большей открытости, а, следовательно, и публичности архивов церкви, хранитель Папских архив-

ных собраний М. Джьюсти подчеркнул, что церковь ни в коем случае не должна терять право собственности на свои архивы. Церковь сама может решить свои проблемы, улучшая профессиональную подготовку кадров церковных архивистов, их материальное положение, техническое оснащение хранилищ и пр. Выражал ли докладчик собственное мнение? Полагаю, что нет. Несколько ранее Папа Павел VI в бытность архиепископом в Милане, заявлял, что «не надо доверять ни в коем случае архивы государству»[7]. Пожалуй, последний тезис и вызвал наибольшие возражения. Основным оппонентом М. Джьюсти явился генеральный директор архивов Бельгии Этьен Сабб. Он напомнил, что в Бельгии функционирование архивов определяется законом от 24 июня 1955 г. Хотя этот закон поставил под профессиональный контроль церковные архивы, его вряд ли следует окрестить как антиклерикальный. Под контроль были взяты архивы приходов, где государством была оказана кадровая, методическая и техническая помощь. Что же касается архивов епископальных, то предложение Э. Сабба было более чем скромным: в случае появления вакансии в церковном архиве государство назначает светского архивиста. Но даже это паллиативное предложение вызвало возражение префекта. «Доверить архивы временной (читай гражданской. – *Е.С.*) администрации, - отвечал он, - открывает путь окончательной передаче архивов светским властям»[8]. Выступавшие по докладу приводили аргументы в ту и другую пользу. Профессор Школы хартий М.П. Маро сетовал на то, что священники больше заботятся о душах людей, чем об архивах, для упорядочения которых они не имеют ни времени, ни средств. У молодых священнослужителей слово «архив», - продолжал он, - приобретает пренебрежительный смысл.

В заключении участники дискуссии сошлись во мнении, что существуют значительные противоречия, прежде всего, в правовых основах между церковным и светским законодательством. Преодолением этих несоответствий на правовом поле занимались многие архивные службы Европы и Америки последнюю треть XX в.

Международный совет архивов на какое-то время оставил в покое тему «церковные архивы». Время от времени она всплывала в связи с анализом деятельности неправительственных (негосударственных) организаций. Проблема как бы спустилась на национальный уровень. И здесь важно отметить, что в большей степени ею интересовались архивисты Федеративной республики Германии.

Именно они способствовали образованию в конце 80-х гг. прошлого века сначала рабочей группы, а затем и секции «церковные архивы». Возглавил комитет церковный сотрудник архива Нюрнберга доктор Гельмут Байер, который, правда, без большого успеха, руководил им до 15 Международного конгресса архивов (Вена, 2004). Не без его помощи в Баварии произошел пересмотр церковного права в сфере организации хранения и использования архивных источников церковного происхождения. Профессиональной удачей следует считать утверждение в 1983 г. нового юридического кодекса Папой Иоанном Павлом II, который заменил старый кодекс 1917 г. Вскоре были приняты «Положение об организации и управлению церковными архивами Германии» и «Типовые правила для архивов». Конечно, эти и другие нормативные акты для католической церкви скорее нацелены на будущее, чем на прошлое. Последние годы Г. Байер много пишет и говорит о культурном воздействии христианства. «Церковь, – пишет он в статье, опубликованной в журнале «Atlanti» за 2004 г., – само собою разумеется, тоже должна свято соблюдать и беречь свои традиционные ценности. Этой миссии она не должна доверять даже людям, имеющим христианскую мотивацию, но находящимся вне церковной ограды». Поэтому все те, кто находился «вне церковной ограды», испытывал большие трудности для вхождения в состав комитета «церковных архивов» Международного совета архивов. Профессиональной организации, которая была создана ЮНЕСКО, и призванной объединить в культурной и образовательной деятельности всех людей, независимо от цвета кожи, образования, языка, религии.

Остановимся на положении церковных архивов ряда стран, применительно к сложившимся правовым и административным системам. Ватикан. Судьба архивного наследия Ватикана описана в сотнях статей и монографий[9]. Возникший в IV в. архив Пап содержит ценнейшие комплексы документов по средневековой, новой и новейшей истории Европы. Его документальное наследие всегда привлекало исследователей со всего мира, что, кстати, заставляло руководство Ватикана дозировать выдачу информации, и правила доступа здесь более строги, чем в соседних западноевропейских демократиях. Христианская церковь с момента своего зарождения заботилась о сохранении письменной памяти своей евангелической, благотворительной и административной деятельности. Хотя до наших дней не

дошли прямые свидетельства существования архивов в допапский период, мы можем с полной уверенностью утверждать, что христианские общины в Италии, освобожденные от постоянных контактов с иудейским миром, сохраняли тексты библейских писаний и другие священные книги. За более чем полуторатысячный период Ватикан сумел собрать и сохранить миллионы дел, отражающих не только путь из прошлого в настоящее самой церкви, но и историю народов, проживавших в различных частях земного шара. К началу IV в. христианство, следуя образцам административного деления Римской империи, создало хорошо организованную, разветвленную сеть провинций и диоцез (епархий). И если от этого периода почти не осталось письменных свидетельств, то винить нужно императора Диоклетиана (284-305), который в конце своего правления нанес страшный удар по зарождавшемуся христианству, приказав разрушить храмы, уничтожить церковные записи и священные книги. В период «великих гонений» тысячи христиан были арестованы и замучены. Несмотря на потери, с IV в. свидетельства о наличие архивов в Римской церкви становятся все достовернее. Со времен Первого Вселенского Никейского Церковного Собора (325), уточнившего в числе других вопросов систему церковной иерархии, архив Пап хранился в Латеранском дворце[10]. Е. Шмурло сообщал, что до помещения в Латеранском замке документы хранились в базилике Святого Лоренца. При Папе Юлии I (337–352). Архив получил название «Sacrum Lateranese Scrinium». В конце этого века в практике ватиканской канцелярии установились правила сохранять папские декреталии[11].

Проявляя заботу о сохранении документов, рожденных в процессе функционирования первых церковных учреждений, Папы поразному относились к сбережению письменного античного наследия. Периоды более или менее лояльного к ним отношения сменялись временами гонений, и церковь, особенно при Григории I (великом. 590-604) вела бескомпромиссную борьбу с языческими книгами. Поставить на полку рядом со священными книгами том Аристотеля считалось великим грехом.

По мере усиления папской власти растет объем документов центрального хранилища. Особенно богатыми в этом отношении стали X–XII вв. Церковные чиновники сохраняют не только входящую, но и исходящую документацию. Разделение христианства на католическую и православную церкви (1054) усилило внимание к

сохранившемуся историко-культурному наследию. Во время крестовых походов католическая церковь безжалостно грабит византийские храмы, увозя архивные и библиотечные собрания, бесценные атрибуты церковной жизни. Поскольку светско-державные и политические устремления папства растут, то возрастает и количество произведенной его администрацией документов. Благо, что в Европе появился, наконец, более дешевый материал, чем папирус и пергамен – бумага. В XII в., наряду с Латеранским архивом, отдельные комплексы документов сохранялись в ризнице Романской церкви, в Базилике архива «Священного писания Св. Петра», в башне рядом с аркой Тита на Палатинском холме. Судьба этих частей архива, в эпоху не прекращающихся феодальных войн и военных потасовок была печальной. Особый урон архивы Ватикана понесли при набегах норманов. Их предводителю Роберту Гвискару оказалось недостаточно титула герцога Апулийского и Калабрийского, преподнесенного Папой в 1054 г., и он, спустя 30 лет, разоряет Рим.

Значительные изменения в положении ватиканских архивов связаны с деятельностью понтификата Иннокентия III (1198–1216). Папа, провозгласивший свое главенство над императорской властью, концентрирует в Ватикане учреждения, где создаются документы: канцелярию и папскую палату. Архив также был перемещен в Ватикан. Как и другие средневековые архивы, папская сокровищница, наряду с папирусными и пергаменными свитками, кодексами, регистрами, хранила мешки с золотыми и серебряными монетами, драгоценности, предметы культа и др. Ввиду хрупкости материала и частых перемещений в XII–XIV вв. архив очень пострадал. Разрозненные по разным местам части архива удалось объединить где-то между 1339–1342 гг. Притом, произошло это во французском Авиньоне, где Папы оказались не по своей воле. Только Григорию XI (1370-1378) удалось вернуть свой трон и положить начало постоянному пребыванию первосвященников в Ватикане. Что не помешало авиньонскому архиву надолго задержаться на юге Франции и пополняться документацией канцелярий антипап. К возвращению архива из Авиньона приступили в 1441 г. и процесс затянулся до 1784 г.

Одновременно в Риме в результате правления Урбана VI и его приемников оформился еще один документальных комплекс[12]. Продолжавшийся раскол более или менее закончился при Папе Мартине V (1417–1431). Разрозненные архивные документы какое-то время хра-

нились в доминиканском монастыре Святой Марии под Миневрой и затем были перевезены в Папский дворец. Документы, образовавшиеся в деятельности Папской курии, оставались, следуя установившимся правилам, на местах. Развитие книгопечатания не могло не привести к разделению архивных и библиотечных комплексов. Сикст IV (1471–1484) усовершенствовал порядок хранения книг, выделив библиотеку в самостоятельное учреждение. В силу того, что она гораздо чаще посещалась читателями, за ней закрепилось название Bibliotheca publica; в то время как за архивным собранием осталось название Bibliotheca secreta. Термин «секретный» вытекал из частного характера имеющихся документов и соответствовал первоначальному этапу развития публичного права. Проявляя заботу о сохранении ценных манускриптов, Сикст IV приказал перенести их в замок Сан-Анжело, представлявший мемориальную гробницу римских императоров от Андриана (117–138) до Каракаллы (198–217). Пожалуй, это перемещение спасло архив от полного уничтожения войсками герцога Бурбонского, которые разграбили Рим в 1527 г. Солдаты, не имевшие ни малейшего представления о ценности древних церковных свитков, срывали с них серебряные и золотые печати, а сами рукописи использовали в конюшнях в качестве подстилки для лошадей.

Статус библиотеки и остававшегося в ее подчинении архива был достаточно высок, поскольку, начиная с 1548 г., должность ее заведующего занимал кардинал. Как это нередко случалось в переходные периоды, вторым заведующим библиотекой с титулом кардинала был утвержден мальчик 14 лет, являвшийся племянником Папы Юлия III[13]. С этого периода библиотека и архив стали постепенно обособляться друг от друга. Контрреформация подстегнула администрацию папской области к концентрации документов. Святой престол, руководствуясь, прежде всего, политическими мотивами, нуждался в центральном архиве, в котором бы были соединены важнейшие документы власти. В 1565 г. Папа Пий IV подписал указ о создании единого архива. Его инициатива была поддержана последующими главами Римской церкви: Пием V, Григорием XIII, Сикстом V, Климентом VIII. Последний сделал решающий шаг, приказав поместить документы в «одну большую круглую комнату… на вершине главной башни замка». Окончательную точку в деле создания библиотечной и архивной службы Ватикана поставил

Папа Пий V (1605–1621), по инициативе которого были построены современные помещения для архива в Ватиканском дворце. Под страхом отлучения от церкви он приказал передать в архив в течение шести дней все документы, находившиеся в различных администрациях[14]. Здание нового архива, включавшее три комнаты, прилегало к Сикстинскому залу Ватиканской библиотеки. Полную автономию друг от друга библиотека и архив приобрели во время правления Урбана VIII (1623–1644). В Папский архив передавались документы из других правительственных структур Ватикана, проводилась их инвентаризация и описание. Первая инвентарная опись, включающая исторические описания названий, была составлена М. Лониго в 1615 г. Публикация этого ценнейшего исторического источника будет осуществлена в 1887 г. Франческо Гаспароло. Приведя в более или менее порядок архив, Папы озаботились сохранностью материала на местах. Бенедикт XIII (1724–1730), много внимания уделявший сохранности документов, на Римском соборе 1725 г. приказал в течение года составить инвентарную опись в трех экземплярах во всех церковных архивах Италии. Предполагалось, что один экземпляр оставался в церкви, второй направлялся в епископальный архив и третий в «наш Папский архив». Проблемами сохранности архива озабочен был и Гизеп Гарампи (1751–1772), создавший подробнейший каталог, получивший его имя. Однако не все шло гладко. Беда подстерегала архив во время Наполеоновских войн. Реализуя идеи создания мирового архива на берегах Сены, Наполеон приказал в 1809 г. приступить к перевозке Ватиканского архива. Драгоценные архивные реликвии, помещенные в 3250 сундуках, в течение года перевозили на подводах в Париж во дворец герцогов Субизов. Во время переезда две подводы унесло бурным течением, восемь сундуков упали в пропасть. Пьер Дону, директор Национального архива Франции, систематизировал полученные материалы, руководствуясь теми же искусственными классификационными системами документов, которые сложились в годы Французской революции и которые, кроме вреда, не принесли ничего полезного папскому собранию[15]. Возвращение Папского архива в Рим началось через пять лет и проходило оно в еще более тяжелых условиях: отсутствия денег на перевозку, необходимых перевозочных средств и т.п. Только к середине XIX в. Папский архив был более или менее приведен в порядок.

1 января 1881 г. Тайный Ватиканский архив, одно из самых закрытых хранилищ в Европе, открыл свои двери для исследователей. Чтобы улучшить описание и использование открывающихся архивных богатств Папа приказал в 1894 г. открыть при хранилище Школу дипломатии и палеографии. Церковные хранители, обеспокоенные быстрым ветшанием часто используемых старых документов, проводят в 1898 г. международную конференцию, посвященную вопросам сохранности, репродуцирования и реставрации древних рукописей. Созданный для реализации предложений, высказанных на конференции, постоянный комитет во главе с префектом Р.П. Эрле, ни разу не собрался и практических результатов не дал[16]. XX век – век постепенного открытия Ватиканского архива для публики. В 1924 г. Ватиканский архив под давлением научной общественности разрешил знакомиться с материалами до 1864 г., в 1966 г. крайняя дата была поднята до 1878 г. В дальнейшем и, скорее всего под влиянием стандартов, выработанных Международным советом архивов, запретительная дата была уменьшена до 40-50 лет. Объем сохранившегося до настоящего времени архивного материала впечатляет. Длина стеллажных полок превышает 85 линейных километров и наблюдается устойчивая тенденция к их постоянному увеличению. Два читальных зала обслуживают более 1500 исследователей в год, приезжающих из более чем 60 стран мира[17].

Существует с 1992 г. замечательная по размаху и глубине проникновения в архивные тайны Ватикана компьютерная программа описания фондов, выполненная творческой группой под руководством директора Мичиганской университетской библиотеки Френсиса Блуина. Архивисты подготовили генеральный каталог администрации католической церкви на базе модифицированной американской системы «МАРК», позволивший выявить более 550 фондообразователей. Используя эту систему, можно проследить, как функционировала папская церковная бюрократия в течение более пяти веков. Не один раз автору этих строк составители жаловались на нежелание сотрудников Ватикана расширить и углубить поисковые инструменты к документам архива. К труду Ф. Блуина мы и отсылаем читателя[18].

Последние Папы – Пий XI, Иоанн XXIII, Павел VI, Иоанн Павел II – много сделали для модернизации архива: была значительно расширена его территории, учреждены фотолаборатория, лаборатория по реставрации и переизданию книг, в архиве активно стали использо-

вать современные компьютерные технологии. Особенно покровительствовал архиву Папа Иоанн Павел II, считавший хранилище Ватикана «необычной книгой, хранящей и оживляющей на своих страницах – темных или сияющих, воодушевляющих или драматических, - память о долгой многовековой истории человечества, которую продолжает и наследует Церковь и наша цивилизация» (Из письма Иоанна Павла II от 19.01.1982 г.)

Австрия является типичным примером самостоятельного существования архивов католической церкви. В стране давно сложились традиции бережного отношения к письменному историко-культурному достоянию. Проводившаяся, как и в других европейских странах, секуляризация церковной собственности не имела тех катастрофических последствий, которые наблюдались в Германии и, в особенности, во Франции. Архивы епархий, аббатств, монастырей и пр. сохранились без значительных потерь достаточно хорошо. В настоящее время в этой стране насчитывается 40 церковных архивов, документы которых после получения письменного разрешения доступны для научного использования[19].

В Германии, приближающейся ко второму типу церковной организации архивов, церковь имеет закрепленный в Конституции государственный статус. В стране еще с периода религиозных войн утвердились две главные конфессии, представленные Протестантской церковью и Союзом католических епископов Германии. Со второй половины XX в. обе Церкви приступили к модернизации своих организационных структур и правовых норм.

Католическая Церковь, имевшая за собою гораздо больше опыта и административной истории, получила в 1966 г. папскую директиву о порядке содержания архивов в современных условиях. Реализуя идеи, заложенные в директиве, Союз католических епископов назначил в 1966 г. комиссию епископов по вопросам церковных архивов. После двух лет работы было подготовлено и издано первое руководство, которое впоследствии неоднократно дополнялось. Выработанные комиссией рекомендации вошли целиком в издание, озаглавленное «Порядок хранения и использования архивов Католической Церковью» (1988). Первым пунктом рекомендаций, как и следовало бы ожидать, определялась роль церковных архивов: «служба на благо Церкви в сфере управления и науки». «Руководство…» 1997 г., подправленное с учетом рекомендаций комиссии, ожесточило условия

доступа к архивным материалам. Как и в Ватикане, но в отличие от более либеральных норм протестантской церкви (10-30 лет), католики Германии установили 40-летний период, по истечении которого документ становится доступным для исследователя.

Протестантская Церковь Германии «зашевелилась» только к концу XX в., опубликовав в 1997 г. «Руководство по церковному праву в области защиты и использования церковных архивных материалов». Наконец, в указанном Руководстве были определены сроки, но не позже 30 лет сдачи церковными учреждениями документов в архив. Помимо материалов церковного происхождения, архивам разрешили принимать и хранить документы светских учреждений и лиц. Третья глава предусматривала возможность создания объединенных церковных архивов. Реализуя эти рекомендации, Центральный протестантский архив слился с архивом протестантской церкви Союза, объединявшим несколько государственных церквей. Несколько статей Руководства были посвящены проблемам доступа к архивным документам. Каждый исследователь, сумевший обосновать свой профессиональный интерес, получает право на доступ к церковным архивам. Временной период определен в 30 лет, хотя в отдельных землях (например, в Баварии) информацию можно получить через 10 лет после смерти лица – фондообразователя. Если информация содержала конфиденциальные сведения, то ее можно использовать при сохранении анонимности. Физическое лицо, передавшее свой фонд в архив церкви, наделяется правом (письмом, заявлением и т.п.) оставить пояснения или опровергнуть сведения, которые, по его мнению, некорректны. Это право предоставляется и представителям следующего поколения. Таким образом, мы видим кодификацию властями церкви своего права владения и распоряжения архивами.

Франция. В современной Франции преобладает третий тип организации архивов, который сложился далеко не сразу[20]. Появление первых церковных архивов: епископальных, епархиальных, приходских, монастырских прослеживается от времен поздней античности. Грамоты каролинской эпохи встречаются в фондах канцелярий архиепископов в Клермоне, Пюи, Лангре, Магелонне, Ниме и т.д. С XIII–XIV вв. некоторые церковные коллекции сохранились в хорошем состоянии, Например, парижское собрание капитулярных протоколов, датированных 1326–1790 гг. дошло до наших дней без единых потерь и доступно, благодаря инвентарной описи, составленной еще в 18 в.

каноником Клодом Сарразэном. Конечно, история церковных архивов Франции не представляла непрерывной линии развития. Французские революционеры конца XVIII в., отменив религиозные институты Старого режима, путем национализации их имущества, земли, историко-культурного наследия (архивов, библиотек, музейных памятников, предметов культа и пр.), надолго приостановили поступательное движение католической церкви. Церковные документы либо были сожжены, либо помещены в публичные и государственные хранилища. Париж оставил за собою право сконцентрировать в Национальном архиве документы церковных учреждений, действовавших на столичной территории и департамента Сены. Проведению мероприятий по изъятию архивных, библиотечных и музейных памятников противилось «ослушное» духовенство, которое отказалось присягнуть на верность революции и признать новое устройство церкви. В ходе этих изъятий наблюдались некоторые аномалии, вызванные самыми различными причинами. Часть епархиальных архивов попала в Национальный архив, и наоборот, другая часть была передана по специальному распоряжению министра внутренних дел от 11 декабря 1789 г. в Национальную библиотеку.

Конкордат 1802 г., восстановивший в эпоху Наполеона культ католической церкви во Франции, позволил ей постепенно залечить нанесенные революцией раны. Какую-то часть исторических документов церковь смогла унаследовать от духовных учреждений старого режима. Более устойчивые традиции хранения документов имели аббатства. С IX в. в складывающихся монастырях появляются специальные помещения (domum cartarum, chartophylacium) для хранения бумаг. Во Франции самый старый исторический памятник – папирус эпохи меровингов из аббатства Сан-Дени датируется 625 г.

Вместе с церковными хранилищами накопление документов церковного происхождения шло и в светских публичных архивах. В бумагах Королевского совета, секретариате Королевского дома, Генеральном совете, Счетной палате и т.д. откладывалась ценнейшая документация о взаимоотношении Церкви и государства. Несмотря на намерение деятелей революции ввести т.н. территориальный принцип комплектования (см.: закон V брюмера V года Республики), поместив в Национальный архив документы Парижа и департамента Сены, исключения были сплошь и рядом, и примеров можно привести сотни.

Что же касается актов гражданского состояния (приходских регистров), то Французская революция отнеслась к ним более благосклонно. Их хранение законом от 20 сентября 1792 г. было доверено муниципальным архивам, где они находятся и в настоящее время[21]. К сожалению, не повезло упоминавшимся выше регистрационным книгам Парижа, которые, вместе с документами, присоединенных в 1860 г. коммун, были уничтожены пожаром в эпоху Парижской коммуны (1871). Полезную информацию о наличии фондов церковного происхождения, разбросанных по различным сериям Национального архива, читатель найдет в прекрасных справочных изданиях 1938 и конца 1970 – начала 1980 гг.[22], а также в статье Бернарда Майё, напечатанной в уже упоминавшимся журнале «Archivum» за 1954 г.

Католическая Церковь Франции, включенная в систему государства революцией, освободилась от объятий 3 июля 1905 г., когда Палата депутатов 341 голосом против 233 провозгласила отделение Церкви от государства, а Сенат почти в той же пропорции 181 – за, 102 – против, утвердил этот акт. Архивные церковные собрания автоматически приобрели статус частных архивов со всеми последствиями, вытекающими из этого положения. Во Франции, в отличие от революционной России, которая двенадцатью годами позже отделит Церковь от государства и национализирует ее имущество, архивное, библиотечное и музейное историко-культурное наследие в целом останется в руках прежних хозяев. XX век застает Францию, разделенную на 18 провинций, состоящих из 82 епархий. Добавим к ним два архиепископства в Марселе и Картаже и пять епископств, подчинявшихся непосредственно Святому престолу. Каждая из названных структур имела свои архивы. Епархиальные архивы, приближавшиеся по своему числу к департаментским, составляли наиболее устойчивую структуру в сети церковных архивов. В департаментских архивах нашли свое место церковные документы Старого режима, но не все – немалые собрания церковных бумаг королевской Франции остались «забытыми» в монастырских шкафах. В отдельных случаях документы восходят к XIII в. (епархия Байё (Bayeux). Таким образом, епархиальные архивы разделяются на две непропорциональные части: архивы, которые в силу особых условий избежали революционных реквизиций, и современные фонды. Нередко в епархиальных архивах существуют т.н. «секретные фонды», оставлявшие на строгое хранение досье о нарушении нравственных норм, по криминальным

делам и т.п. Эти документы уничтожаются, как только дело закрывается. Епархиальные архивы работают в тесном контакте с церковными библиотеками: проводят совместные мероприятия, выставки, программы по изучению местной истории, переносят в память компьютера наиболее интересные исторические документальные памятники. Архивы этого основного звена содержат следующие виды документов: административная документация епархий, которая в своем большинстве воспроизводится в епархиальном бюллетене; регистры - заседаний Совета, церковных соборов, церковных корпораций (братств), крещений, свадеб, похорон; тексты богослужебной литературы: описи имущества. Южные приходы Франции нередко содержат дореволюционные документы.

Архивы семинарий и религиозных школ в результате отделения церкви от государства в начале XX в. понесли невосполнимые потери. Крупные собрания библиотечных, музейных и архивных материалов государство передало в публичную собственность. Хотя встречались исключения. В семинарии де Мо (Meaux) сохранилась не только библиотека, но и старые документы. Доступ к имеющимся историческим источникам крайне затруднен. Сберег неплохой архив Иезуитский университет в Париже, расположенный за пределами столицы. Все попытки автора во время учебы на Высших архивных курсах в Париже (1978) ближе познакомиться с его содержанием, к сожалению, по вине его владельцев, не увенчались успехом. А жаль. Известно, что архивная кладовая иезуитов хранит интереснейшие источники по истории императорской России.

Архивы капитул, коллегии клириков, сложившихся в рамках римско – католической церкви, хранят, главным образом, протоколы кафедральных собраний, касающихся самых разнообразных сторон жизни храма, прихода, При них часто существуют богатые библиотеки. В библиотеке Нотр-Дама автор видел переплетенные в кожу старинные рукописные тексты, малоизвестные исторической науке, например, о коронации королей, Наполеона и пр. приходские архивы. В церковном каноническом праве Франции предусмотрено, что досье в канцеляриях приходов заводится в двух экземплярах, один из которых остается на месте, другой отправляется в архив епархии. Эта практика сохранила для истории ценнейшие исторические источники, значительная часть которых была уничтожена в годы двух мировых войн, поскольку была дублирована в епархиальных архивах.

С конца 80-х гг. прошлого века представители церковных архивов значительно активизировали усилия по развитию международного сотрудничества. Собираются и проводятся международные конгрессы церковных архивов в Будапеште – 1987 г., в Риме – 1991 г., в Праге – 1995 г. Плодотворной была по итогам работы международная конференция «Церковные архивы и библиотеки», проходившая 17–19 апреля 2002 г. в Которе[23]. В приложении к опубликованным материалам этой конференции можно найти законодательно-нормативные акты по церковным архивам. С горечью нужно заметить, что развитие международного сотрудничества в области церковных архивов прошло мимо архивистов России. Гельмут Байер, председатель секции «церковные архивы» Международного совета архивов, неоднократно посылал приглашения в Московскую Патриархию на участие ее представителя в работе секции и всякий раз РПЦ или игнорировала предложения, или назначала людей, неспособных по целому ряду обстоятельств участвовать в международном сотрудничестве. Г.Байер требовал одного, чтобы представитель РПЦ служил в церковном ведомстве, т.е. был духовным лицом. К светским ученым, интересующимся проблемами сохранности историко-архивного наследия церкви, он относился настороженно и казался глухонемым, когда ему объясняли, что церковные архивы России, в силу особенности пути ее развития, находятся в государственных хранилищах.

---

[1] *Старостин Е.В.* Зарубежное архивоведение. М., 1997. С. 168–203.Библиографию о церковных архивах см.: Archivum. Les Archives ecclésiatiques. Bibliographie archivistique internationale. 1953. Vol. IV. P., 1955. P. 49–143; Archivum. Supplement. Annuaire international des archives. Vol. V. P., 1956; Archivum. Fascicule bibliographique. № I. P., 1964. P. 290.

[2] *Старостин Е.В.* Две революции, две судьбы архивов. В кн.: Новое литературное обозрение. Институты нашей памяти: Архивы и библиотеки в современной России. М., 2005. № 74 (4). С.155-166.

[3] Dictionnaire des archives. De l`archivage aux systèmes d`information. Paris, 1991. S. 32.

[4] Archives ecclésiastiques.// Archivum. Revue internationale des archives. Vol. IV. 1954. S. 49-178.

[5] *Vannerus J.* Les regitres paroissiaux en Belgique // Congrés international des archivistes et des bibliothècaires. Actes publiés par J. Cuvellier et L. Stainier. Bruxelles, 1912. P. 511-517.

[6] Giusti Martino Gli Archivi vescovili. Legislazione, organizzazione, classificazione // Archivum. Actes du V Congrиs international des archives. (1964). Vol. XIV. P., 1968. P. 89–104.

[7] Ibid. P. 106.

[8] Ibid. P. 107.

[9] *Ященко Е.* Тайный архив Ватикана // Панорама культурной жизни зарубежных стран. Вып.2-3. М., 1997. С. 15-19.

[10] *Шмурло Е.Ф.* Россия и Италия. Т.1. Вып.1. СПб., 1907. С. 20.

[11] *Гергей Е.* История Папства. Пер. с венг. М., 1996. С. 42.

[12] *Ludwig von Pastor.* The History of the Popes, from the Close of the Middle Ages. London: Hodges, 1891-1953. P. 139.

[13] *Ambrosini M.L. and Willis M.* The Secret of the Vatican. Boston and Toronto. 1969. P. 264.

[14] *Boyle L.E.* A Survey of the Vatican Archives and of its Medieval Holdings. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1972. P. 57.

[15] Les Archives nationales. Des lieux pour l`histoire de France. Bicentenaire d`une instalation 1808-2008. Paris, 2008. P. 40-66.

[16] Centrablatt fur Bibliotheksweson. 1898. S. 27-51.

[17] Vatican secret archives. http:// asv.Vatican.va/home en.htm, режим доступа свободный.

[18] *Блуин Ф.* Ватиканский архивный проект // Вестник архивиста. 1995. № 2 (26).

[19] Архивы. Архивы и делопроизводство. Справоводства. Минск, 23005. № 1. С. 94.

[20] Автор не единожды посещал Францию и ни разу не был свидетелем антагонизма между светскими и религиозными архивистами о судьбе церковных документов. Старые церковные исторические памятники, в силу различных социальных катаклизмов, попавших в Национальный или департаментские архивы, настолько прочно вошли в научный оборот, что ставить вопрос об их реституции, просто бессмысленно.

[21] *Старостин Е.В., Хорхордина Т.И.* Архивы и революция. М.: РГГУ, 2007.

[22] L`Etat des inventaires des Archives nationales au 1 janvier 1937. Paris, 1938 (voir supplement 1937 – 1954. Paris, 1955).

[23] Church Archives & Libraries. International Experiences on Protection, Appraisal, Description and Presentation of Cultural Heritage. International Conference. Kotor, 17-19 apr. 2002. Kotor, 2004.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ БУДДИЗМА

Е.В. Иванова

О БУДДИЙСКОМ СОБРАНИИ МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ РАН

Традиция глубокого изучения буддизма – философских трактатов, памятников буддийского искусства, сложившаяся в России с XVIII в., была прервана в 30-е гг. прошлого века, в период господства атеистического мировоззрения, с началом гонений на инакомыслие. Ценнейшие предметы, относящиеся к буддийскому культу, хранились в советских музеях, но ученым не рекомендовалось акцентировать на них внимание. В буддийском храме в Ленинграде поселили животных, исследованием которых занимались сотрудники Зоологического института АН СССР.

В 1960 г. мне довелось в составе этнографической экспедиции ИЭ АН СССР под руководством Г.Г. Стратановича побывать в Калмыкии, когда репрессированный народ – калмыки – уже вернулись из сибирской ссылки, но там не сохранилось ни одного буддийского храма. В 1964 г. в Бурятии (где в 30-е гг. XX в. были закрыты все храмы) действовали два дацана – Иволгинский и Агинский, но все священные изображения – скульптурные и живописные, ритуальная утварь из Агинского дацана с 1940 г. находились в фондах МАЭ. В последние десятилетия минувшего века в нашей стране изменилось отношение к религии, произошло возрождение буддизма, было восстановлено понимание громадного историко-культурного значения памятников буддийского искусства, сохранившихся на местах и рассеянных по миру, необходимости их изучения и публикации. Одним из самых значительных мест концентрации предметов буддийского культа, собранных в научных целях в нашей стране и на обширных территориях стран зарубежной Азии, является МАЭ, наследник старейшего музея России – Кунсткамеры.

Кунсткамера была создана в XVIII в., и ей принадлежит слава европейского музея, хранящего, возможно, самые ранние по времени поступления буддийские коллекции.

Этому способствовало то, что Россия граничит с буддийскими странами и научный интерес к верованиям их народов издавна переплетался с практическим – необходимостью знать и понимать соседей. В населении самой Российской империи уже в XVII в. появились буддисты со своими храмами и культовыми принадлежностями, а в начале XX в. буддийский храм был сооружен и в российской столице, первый на территории Европы (не считая калмыцких хурулов)[1].

Положение единственного (в XVIII в.) российского музея привело к тому, что все приобретенные в то время этнографические собрания шли в Кунсткамеру. Нам не дано судить о первых предметах буддийского культа, поступивших в Кунсткамеру, т.к. пожар 1747 г. уничтожил ее ранние коллекции. Когда в 1818 г. (в ходе выделения из Кунсткамеры музеев разного профиля) был создан Азиатский музей, накопившиеся в ней к тому времени восточные предметы ушли в музей. Но в 1837 г. они вернулись в созданный на базе Кунсткамеры Этнографический музей (в Азиатском остались письменные памятники и монеты). Однако в процессе перемещения коллекций произошла «утечка информации» о собирателях некоторых из них, и в результате стали «анонимными» два собрания бронзовых бурханов, объединенных в коллекцию под № 719 (вместе с произведениями буддийской живописи, собранными И.Иеригом, имя которого сохранялось в документации Азиатского музея, и итальянскими гравюрами XVIII в. на тибетские темы). То, что замечательные собрания буддийской скульптуры стали достоянием нашего музея благодаря выдающимся ученым – участнику Второй Камчатской экспедиции (1733–1743) Г.Ф. Миллеру и участнику Академической экспедиции П.С. Палласу (1769), удалось установить благодаря изысканиям молодого коллеги, хранителя фондов Отдела ВЮВА Д.В. Иванова[2], в канун 2010 г. защитившего диссертацию на тему «Буддийские культовые предметы у монголоязычных народов в XVIII – первой половине XIX в. в собрании МАЭ РАН (История собирания, атрибуция, особенности художественного стиля)».

В марте 2009 г. Е.А. Резван предложил мне написать очерк истории поступления буддийских коллекций в МАЭ РАН. Я сочла эту идею весьма интересной, позволяющей увидеть отдельные буддийские собрания в контексте совокупности всех аналогичных коллекций нашего музея, и постаралась по мере своих сил и возможностей материализовать ее. Времени на выполнение этой работы было мало – нельзя было надолго отвлечься от основной моей работы - над каталогом буддий-

ской (считающейся тибетской) коллекции № 5942. Поэтому круг задач, которые я перед собой поставила, был ограничен знакомством с документами в Отделе учета и хранения МАЭ и с описями самих коллекций, которые, как свидетельствуют об этом толстые черные Журналы поступления коллекций в наш музей, заведенные в начале прошлого века при В.В. Радлове в связи с массовой регистрацией коллекций по новой системе, содержат буддийские предметы. К этому кругу задач по ходу работы прибавился интерес к собирателям коллекций и к поиску публикаций, в которых приводятся сведения о собирателях или дается интерпретация вещей из обозреваемых коллекций. Результаты этих изысканий, с выделением сведений – в хронологическом порядке и по регионам (Китай, Тибет, Монголия, Япония, Корея, Индия, Шри Ланка, Юго-Восточная Азия), или народам (буряты, калмыки) – о поступлении коллекций, целиком «буддийских» или содержащих предметы, относящиеся к буддийскому культу, будут опубликованы в Сборнике МАЭ (Т. LIV. 2009). Проверка наличия в фондах музея предметов из коллекций, находившихся в поле моего зрения, на данном этапе не предусматривалась.

Я начала статью[3] с судьбы фактически самой ранней буддийской коллекции нашего музея – № 719, хотя, если судить по ее внушительному номеру, ей должны предшествовать многие другие коллекции, содержащие буддийские предметы, хранящиеся в нашем музее и обозначенные «меньшими» номерами. Однако это отнюдь не означает, что они поступили в музей значительно раньше (колл. № 32 поступила в 1855 г., № 63а – в 1865 г., колл. № 120 – в 1881 г., колл. № 187– в 1889 г. и т.д.). Состоявшаяся в начале XX в. регистрация музейных собраний на начальном этапе привела к смещению – подчас весьма значительному – планов – времени поступления и времени регистрации. Многим коллекциям по разным причинам довелось долго дожидаться своей очереди на регистрацию (так, коллекции предметов буддийского культа из Монголии[4], подаренная А. Регелем в 1881 г., была зарегистрирована в 1895 г., коллекции, числящиеся ныне под номерами 710, 715, 716 (поступившие – первая в 1841 г., вторая и третья в 1887 г., были зарегистрированы, как и коллекция № 719, в 1901 г. Коллекция, собранная А.А. Сталь фон Гольстейном и переданная в музей в 1918 г., была зарегистрирована под № 3948 в 1929 г. и т.д.). Время поступления в музей части из них зафиксировано, к другой части применяется формула – «из прежних поступлений музея».

Следует отметить использование разных критериев при оформлении коллекции – чаще всего определяющим моментом является фигура собирателя, благодаря которому новые предметы стали достоянием музея, однако, это приводит иногда к нечеткости относительно места сбора коллекции (когда в описи в графе «местность» или «народ» указана не одна, а несколько стран, в которых побывал собиратель, и разные народы – без последующих уточнений). Во многих случаях коллекции имеют разноплановый характер, и предметы культа, объединенные в них с предметами, не относящимися к сфере религиозных верований, являются лишь фрагментом больших собраний и соотнесение их с этой коллекцией не означает полную идентификацию с ней.

Количественно разные коллекции сильно различаются - наряду с теми, в которых числится один или несколько предметов буддийского культа (так, коллекция № 1269 содержит единственную статуэтку Будды из Пекина, переданную в наш музей «рядовым роты дворцовых гренадеров»), имеются коллекции, содержащие несколько сотен предметов (колл. № 5303 и 5942).

В некоторых случаях (и это видно на примере коллекции № 719) вещи, собранные разными собирателями и в разных местах, среди разных народов, сводятся в одну коллекцию по их функциональной однородности (в данном случае - предметы, относящиеся к буддийскому культу) и – по времени их приобретения (для колл. № 719 это XVIII в.), и их интерпретация превращается в серьезную проблему (такова колл. № 5942, образованная от соединения вещей из нескольких российских музеев – Музея народоведения, Румянцевского, Дашковского и большого собрания буддийских культовых предметов, задержанных в 1914 г. на Московской таможне и попавших в Музей культуры народов Востока – после путешествия по фондам ряда московских музеев).

Собиратели и обстоятельства сбора некоторых коллекций (подобно № 719 до успешного исследования Д.В. Иванова) остаются неизвестными (это относится, например, к монгольской коллекции № 740, к упомянутым выше коллекциям 713 (китайской), 715 и 716 (монгольским), переданным в МАЭ из Эрмитажа. Или известно имя человека, продавшего (или подарившего) музею интересный предмет, относящийся к буддийскому культу, и время его приобретения, но эти сведения не проясняют картину происхождения и «возраста» этой вещи.

Блестящая плеяда отечественных ученых – востоковедов, этнографов, географов обеспечила приток в МАЭ многочисленных коллекций. Они собирали предметы буддийского культа во время своих экспедиций и командировок в России и зарубежных странах – П.С. Паллас, Г.Ф. Миллер, И. Иериг, Д.А. Клеменц, П.П. Шмидт, С.Ф. Ольденбург, С.М. Дудин, А. Доржиев, А.И. Иванов, П.К. Козлов, А.Н. Казнаков, А.В. Бурдуков, А.А. Сталь фон Гольстейн - на территории проживания калмыков, бурят, в Монголии, Китае и Тибете; И.П. Минаев, А.М. и Л.А. Мерварты в Индии и на Шри Ланке, Н.И. Воробьев в Сиаме, А.И. Иванов, А.В. Григорьев, А.Е. Глускина в Японии. Вдохновителями и «спонсорами» кипучей деятельности перечисленных ученых были Академия наук, МИД и РГО, Русский Комитет по изучению Средней и Восточной Азии. По инициативе этого Комитета (созданного в 1903 г.) состоялись две экспедиции в Восточный Туркестан под руководством С.Ф. Ольденбурга (первая – в 1909-1910 гг., вторая – в 1913-1914 гг.). Под эгидой Комитета состоялись поездки в страны Востока (увенчавшиеся обогащением буддийских фондов нашего музея) В.М. Алексеева (колл. № 2054), Б.Б. Барадийна (колл. № 797, 1057, 1295, 2611), Ц.Ж. Жамцарано (колл. № 1108 и 1427), А.Д. Руднева (колл. № 782), С.Е. Малова (№ 1875), Д.Д. Букинича (№ 5188 и 5303). Умело изыскивали средства для организации поездок сотрудников музея, для сбора этнографических коллекций, а также вовлекали в эту работу энтузиастов-краеведов и собственными сборами обогатили буддийский фонды директора МАЭ Л.И. Шренк (колл. № 675), В.В. Радлов (колл. № 451,1489) и др.

Выдающуюся роль в отечественной буддологии и в стимулировании роста отечественного собрания памятников буддийской культуры сыграл С.Ф. Ольденбург, многие годы возглавлявший Азиатский музей, несколько лет приватно состоявший сотрудником МАЭ, курировавший его буддийский отдел, участвовавший в написании раздела о буддизме в «Путеводителе по МАЭ» (1904), опубликовавший в только что созданном печатном органе музея «Сборнике МАЭ» исследования по буддийской иконографии[5], а в V томе основанного им журнала «Bibliotheca Buddhica» (1903) – пособие по буддийской иконографии «Сборник изображений 300 бурханов»[6]. Ценнейший материал – памятники буддийской культуры, процветавшей в Восточном Туркестане более тысячелетия (с IV по XVI в.), добытый под руководством С.Ф. Ольденбурга в результате двух Туркестанских

экспедиций (а также предметы из коллекций М.М. Березовского и открытого П.К. Козловым в песках пустыни Гоби мертвого города Хара-Хото) и доставленный в Петербург, поступил в МАЭ, отчего стремительно выросло по своей значимости и в количественном отношении (на 10000 предметов!) буддийское собрание Музея. В 1919 г. на Первой буддийской выставке, организованной по инициативе С.Ф. Ольденбурга, объединившей в едином стремлении продемонстрировать миру богатые буддийские собрания петербургских музеев – МАЭ, Эрмитажа и ГМЭ и познакомить посетителей с буддизмом и его искусством, экспонаты выставки, происходящие из Восточного Туркестана, фигурировали как хранящиеся в нашем музее[7]. Однако в 1930-1934 гг. коллекции из Китайского Туркестана по решению авторитетной академической комиссии (во главе с С.Ф. Ольденбургом) были переданы в Эрмитаж. В 2009 г. они были показаны во всем своем великолепии на грандиозной выставке «Пещеры Тысячи Будд» и запечатлены в одноименном прекрасно изданном каталоге, в котором при описании большей части памятников буддийского искусства содержится указание на источник поступления – «из МАЭ»[8].

Но в МАЭ сохраняются коллекции, лично С.Ф. Ольденбургом собранные (№ 727, 817, 838, 1426, 3005, 3229, 5573). С именем этого замечательного ученого связано еще одно знаменательное событие – передача в собственность музея подаренной ему самим Далай-ламой XIII статуэтки Будды будущего – Майтреи (коллекция № 1425)[9].

Пополнению буддийского собрания МАЭ способствовали также ученые, не занимавшиеся специально буддизмом, но понимавшие научную и музейную значимость предметов буддийского культа и не «проходившие мимо» них во время своих научных экспедиций и путешествий - ботаники А.Э. Регель и А.Н. Краснов, пристав Русской православной миссии в Пекине полковник М.В. Ладыженский, сотрудники МИД (в XIX в.), государственные деятели и военнослужащие, увлеченные Востоком, – П.Л. Шиллинг фон Канштадт, адмирал К.Н. Посьет, барон Ф.Е. Ангальт, генерал Я.П. Шишмарев, страстный коллекционер князь Э.Э. Ухтомский, энтузиаст краеведения доктор Н.В. Кириллов, оставившие яркий след в истории МАЭ, – щедрые меценаты почетные граждане Кяхты Г.М. Осокин и А.А. Лушников.

Особой ценностью в МАЭ считаются царские подарки, в данном случае – коллекция предметов буддийского культа № 313, состоящая из даров бурятских лам Забайкалья, преподнесенных цеса-

ревичу Николаю Александровичу во время его знаменитого путешествия на Восток в 1893 г.[10]

Неожиданным дополнением к собранию нашего музея стали находки, сделанные нашими соотечественниками в Пекине после разрухи, вызванной боксерским восстанием в 1900 г. Так, студент-востоковед из Владивостока К. Келлер раскопал бронзовые статуэтки буддийских божеств (переданные в МАЭ стали коллекцией № 582), другой россиянин – М. Кержин обнаружил в том же 1900 г. в разрушенном пекинском храме статуэтку богини – подательницы детей Сунцзы Гуаньинь (поступила в МАЭ в 1926 г. и обрела № 3202). Не исключено, что к этой же категории относятся некоторые статуи из коллекции № 5942, задержанной Московской таможней в 1914 г.

Внесли свою лепту в пополнение «буддийского фонда» МАЭ иностранцы – доктор Э. Стюрлер подарил в 1885 г. коллекцию культовых предметов из Индонезии (№ 158), примечательную тем, что в нее входят слепки с барельефов всемирно известного буддийского храма Боробудур, воздвигнутого на острове Ява в VIII в. – они украшают стены вестибюля нашего музея[11]. Чл.-корр. АН И.Ф. Овермеер-Фишер (жил в Джакарте) преподнес коллекцию предметов буддийского культа из Индонезии (ей был дан № 716-а).

После революции 1917 г. в МАЭ поступило немало вещей из личных собраний российских граждан. Судьбу их решала новая власть, например, изъятая из дворца князя Бориса Владимировича статуэтка Будды, привезенная им из поездки в Сиам на коронацию короля Рамы VI (колл. № 2705), была принята в музей в 1919 г. от «Детскосельской конторы». Многие коллекции были переданы по решению Музейного фонда и Экспертной комиссии. Происходило «великое переселение вещей» из одних музеев в другие. Появлялись интересные вещи – например, в 1924 г. поступила коллекция из восьми культовых предметов, среди которых – две бронзовые статуэтки Будды Амитаюса, одна из которых (№ 2951-8), судя по выгравированной на ней китайской надписи, была создана в Китае в годы правления минского императора с девизом правления Сюаньдэ (1425–1435 гг.)[12].

В 1950 г. в МАЭ поступили большие коллекции из Государственного Музея восточных культур (Москва), в т.ч. буддийская коллекция, приобретшая у нас № 5942 (640 предметов), а также коллекция из ИВАН (№ 6308), коллекции из ГМЭ (№ 5979, 6431).

Еще до начала политики решительного наступления на религиозные учреждения (как известно, в этом отношении буддийские храмы разделили судьбу православных церквей) в Бурят-Монгольскую АССР из Института этнографии АН СССР были направлены сотрудники для сбора предметов, используемых в бурятских монастырях при создании культовых изображений. Л.А. Амстердамская в 1929 г. купила набор кистей и трафаретов для писания икон, формы для создания глиняных статуэток и оттискивания орнамента, доски для печатания (колл. № 4098). В 1902 г. А.Д. Руднев подарил музею комплект принадлежностей, которыми пользуются монгольские, бурятские и калмыцкие художники (коллекция № 720) и дал подробное описание техники иконописи[13].

В следующем – 1930 г., в Бурятию была направлена Археографо-этнографическая экспедиция АН, привезшая в МАЭ семь коллекций с предметами, характеризующими деятельность бурятских лам – изготовление лекарств (№ 4176), ремесленные инструменты, которыми пользуются при изготовлении круглой скульптуры и ритуальных предметов, а также образцы этой работы (№ 4177), при резьбе из кости (№ 4178), при работе художников (16 стадий последовательного рисования буддийских икон на одном полотнище), инструменты граверов, литейщиков, ювелиров (№ 4181).

Примечательным событием в истории буддийского фонда МАЭ, отразившим государственную политику в отношении религии в предвоенный период, стало поступление в 1940 г. большого числа предметов буддийского культа, изъятых из Агинского дацана в Бурятии в связи с его закрытием. В Бурятию был командирован сотрудник музея Георгий Адамович Гловацкий, сопровождавший ценный груз при его транспортировке в Ленинград. Мероприятие называлось «Экспедиция АН СССР по сбору коллекций бывших буддийских монастырей БМАССР в Читинской области».

Так появилась коллекция № 4698, на обложке описи которой указано происхождение – «Бурят-Монгольский Национальный округ. Агинский дацан», а в графе «собиратель» – имя Г.А. Гловацкого. Спустя семь лет опись этой коллекции (в ней было 720 предметов – статуэтки, иконы, ритуальные предметы) сделал Лев Николаевич Гумилев – толстая рукопись едва умещается в стандартного размера папке. В 1973 г. Н.Л. Жуковская дала научное описание мандалы (№ 4698-177) из этой коллекции[14], а Л.Н. Гуми-

лев в книге «Старобурятская живопись» опубликовал несколько икон из этой коллекции[15].

Прошли годы, изменилось отношение к религии и сохраненные в МАЭ священные изображения и ритуальные предметы вернулись в Агинский дацан, но небольшая часть их – по доброй воле настоятеля дацана – осталась в музее, но уже под новым номером – 7166.

За приближающийся к 300-летнему период существования МАЭ в нем сложилось крупное собрание предметов буддийского культа, созданных и (или) имевших хождение на громадных территориях у буддистов практически всех регионов мира, начиная с родины буддизма – Индии (где уже более тысячелетия имеется очень незначительное число последователей) и стран, в которые буддизм пришел и занял положение одной из религий (Китай, Япония) основного населения или в разное время получил статус господствующего мировоззрения «титульной нации» и сохранил его до XXI в. (Шри Ланка, Непал, Тибет, Корея, Бирма, Сиам, Камбоджа, Лаос, Монголия), или после длительного периода расцвета был вытеснен другими религиями (Центральная Азия, Индонезия, Малайзия), или был принят народами, влившимися в состав больших государств (буряты и калмыки в России), исповедующих другую (или разные) веру.

Изменялся сам буддизм, возникло два главных направления в нем – хинаяна и махаяна, появился буддизм ваджраяна и много течений в каждом из них, менялся буддийский пантеон, развивалась иконография буддийских божеств, складывались разные школы (секты) со своими предпочтениями в «наборе» наиболее почитаемых из них, в манере их изображения. И все эти растянувшиеся на два с половиной тысячелетия процессы в той или иной мере отразились в предметах нашего буддийского собрания. Для извлечения ценной информации, таящейся в глубинах этого на самом деле разнородного и случайного набора памятников буддийской культуры народов Востока, потребуются немалые усилия. Но хранители таких ценностей «обречены» на этот труд.

---

[1] *Андреев А.И.* Буддийская святыня Петрограда. Улан-Удэ, 1992.

[2] *Иванов Д.В.* Петр Симон Паллас и формирование первых буддийских коллекций в России // Из века Екатерины великой. Путешествия и путешественники. СПб., 2007. С. 186–195.

[3] *Иванова Е.В.* Хроника поступления буддийских коллекций в МАЭ РЕН // Сборник МАЭ. Т. LX. СПб., 2009.

[4] *Викторова Л.Л.* Монгольские фонды МАЭ // Сборник МАЭ. Т. XXXV. Л., 1980; Она же. Монгольские фонды МАЭ // Сборник МАЭ. Т. XLI. Л., 1987.

[5] *Ольденбург С.Ф.* О некоторых изображениях Майтреи // Материалы по буддийской иконографии. Сборник МАЭ. Т. III. СПб., 1901; Он же. Материалы по буддийской иконографии // Сборник МАЭ. Т. IV. СПб., 1903.

[6] Сборник изображений 300 бурханов. По заказу Азиатского музея с примечаниями издал С.Ф. Ольденбург. Bibliotheca Buddhica V. СПб., 1903.

[7] *Ольденбург С.Ф.* Первая буддийская выставка. Пг, 1919.

[8] Пещеры тысячи будд. СПб., 2008.

[9] *Решетов А.М.* Подарок Далай-ламы XIII. Об одной статуэтке Будды из коллекции МАЭ // КПК. Вып. 10–11. 2004.

[10] *Ухтомский Э.Э.* Путешествие на Восток Его Императорского высочества Государя Наследника Цесаревича в 1890-1891 гг. Т. I-III. СПб., 1891–1897.

[11] *Волчок Б.Я.* Фрагмент мраморного рельефа из индийской коллекции И.П. Минаева // Сборник МАЭ. Т. XXII. М.-Л., 1964.

[12] *Иванов Д.В.* Два изображения Амитаюса из коллекции № 2951 // Радловский сборник. СПб., 2009.

[13] *Руднев А.Д.* Заметки о технике буддийской иконографии у современных зурачинов (художников) Урги, Забайкалья и Астраханской области // Сборник МАЭ. Т. I. Вып. 5. СПб., 1905.

[14] *Жуковская Н.Л.* Мандала как предмет ламаистского культа // Сборник МАЭ. Т. XXIX. Л., 1973.

[15] *Гумилев Л.Н.* Старобурятская живопись. Л., 1975.

Д.В. Иванов

ЕВРОПЕЙСКАЯ ГРАВЮРА XVIII ВЕКА В МОНГОЛЬСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ (КУНСТКАМЕРА) РАН

Особое место в составе коллекции 719 занимают пять европейских гравюр, которые были описаны, как европейский рисунок (!) и добавлены в состав монгольской коллекции[1].

Эти гравюры, как удалось установить, никакого отношения к Монголии не имеют, а связаны с историей изучения Тибета в XVIII в., однако, поскольку они входят в состав анализируемой нами коллекции и относятся к XVIII в., для завершения обзора буддийских собраний Кунсткамеры необходимо рассмотреть сами эти гравюры и историю их появления.

«Правда, что некоторые странствующие вероповедники заходили иногда в некоторые части сея земли, но их примечания и на-

блюдения, сопровождаемые невежеством и суеверием, заключались в весьма тесных пределах, а потому и предания их были основаны на пустых и ложных известиях» - так резко охарактеризовал рассказы католических миссионеров о Тибете англичанин Стюарт[2]. Желание англичан приписать себе славу первопроходцев в труднодоступные районы далекого Тибета понятно, однако открытие Тибета для европейской науки связано именно с деятельностью католических монахов, которые, рискуя своей жизнью, в XVII – XVIII вв. совершали длительные и труднейшие путешествия в самую высокогорную страну мира. Иезуиты и капуцины составили первые тибетские словари, описали обычаи тибетцев и заложили основы европейской тибетологии. В МАЭ (Кунсткамера) РАН хранится несколько гравюр, имеющих непосредственное отношение к этому самому раннему миссионерскому этапу в изучении Тибета.

Первым католическим миссионером, которому, возможно, удалось побывать в Тибете, был Одорико Порденоне (ок.1286 – 1331), совершивший приблизительно в 1316-1329 гг. путешествие в Китай через Индию. По возвращении в Италию он продиктовал свои воспоминания о путешествии одному из монахов. В 1775 г. Одорико Порденоне был причислен к лику блаженных. Несмотря на успехи миссии Одорико Порденоне в Китае, Тибет оставался еще долго удаленной и недоступной для европейцев страной, лишь в 1625 г. Антонио де Андрада основал в Тибете католическую миссию. Де Андрада в возрасте 15 лет вступил в орден иезуитов в качестве новиция (послушника), а в 1600 г. был направлен в Индию. В 1621 г. де Андрада был назначен главой миссии иезуитов в государстве Великих Моголов, а его резиденция располагается в Агре. В 1624 г. де Андрада тайно в сопровождении двух слуг, переодевшись индийцем, покинул двор Великого Могола и отправился в Тибет с группой паломников[3]. В начале августа 1624 г., преодолев множество трудностей, он прибыл в город Цзапаранг в Западном Тибете. Ему удалось добиться аудиенции местного правителя, который принял иезуита достаточно благосклонно. Это вселило в путешественника надежду на основание в Тибете католической миссии. Вернувшись в Агру в ноябре 1624 г., он начал готовиться к организации второго путешествия в Тибет.

Вторая экспедиция Антонио де Андрада в Тибет отправилась из Индии 17 июня 1625 г. На это раз ему удалось пробыть в Тибете

не менее двух лет[4]. Пользуясь благосклонностью местного правителя, де Андрада развернул активную миссионерскую деятельность. В 1626 г. в Цзапаранге была построена христианская церковь и основана миссия с семью иезуитами[5]. Такая активная деятельность католических миссионеров вызвала волну возмущения местных лам, которая привела к восстанию в Цзапаранге в 1630 г. Местный правитель был низложен, здание миссии разрушено, а иезуиты были вынуждены покинуть Цзапаранг. Антонио де Андрада не видел гибели миссии, поскольку в 1630 г. он был назначен провинциалом ордена в Индии и покинул Тибет.

Антонио де Андрада скоропостижно с признаками отравления скончался в 1634 г. Точные обстоятельства его смерти не известны, выдвигались предположения о причастности к смерти де Андрада мусульман, португальцев, голландцев[6].

Антонио де Андрада не писал научных работ о Тибете и о тибетском буддизме, однако он первым из европейцев применил название Thibet, и им было написано несколько деловых отчетов о своем путешествии. Эти отчеты вызвали колоссальный интерес и были переведены на шесть европейских языков в XVII – XVIII вв.[7]. Де Андрада, безусловно, знал о Лхасе, но по всей видимости, никогда в столице Тибета не был.

Только в 1661 г. два других иезуита, Иоганн Грюбер и Альбер Орвиль, путешествуя из Пекина, пересекли тибетское нагорье и стали первыми европейцами, несомненно, побывавшими в Лхасе.

Дорога к сердцу далекого Тибета, священному городу Далай-лам была открыта, однако более или менее обосноваться в Лхасе европейским миссионерам удалось уже только в начале XVIII в. Одним из наиболее выдающихся путешественников-миссионеров этого времени был иезуит Ипполито Дезидери (1684–1733). Ипполито Дезидери родился в Тоскане в 1684 г. и после обучения в 1712 г. был направлен на Восток с целью восстановить миссию в Цзапаранге, основанную Антонио де Андрада. Однако вместо Цзапаранга Дезидери отправился в Лхасу и в 1715 г., совершив труднейшее зимнее путешествие, Дезидери достиг столицы Тибета. Ему удалось попасть на прием к фактическому правителю Тибета того времени монгольскому Лавзан-хану. После этого приема, Ипполито Дезидери и другой миссионер капуцин Орацио дела Пенна (1680 – 1747) получили возможность изучать тибетский язык и

буддизм под руководством ученого ламы в одном из наиболее известных и важных буддийских монастырей-университетов Сера[8]. Два католических монаха жили бок о бок с буддийскими монахами, принимали участие в монастырских диспутах. Дезидери получил даже возможность обустроить у себя в келье христианскую часовню, и осуществить перевод важнейшего сочинения тибетского буддизма «Лам-рим-чэн-мо»[9], а Орацио делла Пенна приступил к созданию тибетско-итальянского словаря.

Про другого выдающегося путешественника-миссионера начала XVIII века – Орацио делла Пенну необходимо сказать особо. Орацио делла Пенна был младшим из трех детей в знатной семье Оливери. В 20 лет он, получив классическое образование, удалился в монастырь капуцинов, а в 1703 г. Священная Конгрегация Пропаганды Веры провозгласила создание миссии в Тибете. Орацио делла Пенна подал прошение о назначении его в эту миссию, которое было удовлетворено. Миссионеры отбыли из Италии в 1704 г. и в 1707 г. прибыли в Лхасу.

Капуцинам удалось установить дружеские отношения с высшими тибетскими иерархами и основать католическую миссию, обратив в христианство около двадцати тибетцев. Сподвижником Орацио делла Пена был другой монах-капуцин Кассиано Белигатти, прибывший в Тибет в 1738 г.

Дружелюбное сосуществование двух церквей закончилось, когда несколько тибетцев отказались признать священную власть Далай-ламы. Положение миссии стало ухудшаться, и в 1745 г. последние христиане покинули Тибет и были вынуждены искать убежище в Непале. Орацио делла Пенна скончался в Непале в 1747 г.[10]

Отношения двух католических миссионеров, Дезидери и делла Пенны, которые принадлежали к двум разным монашеским орденам (иезуитов и капуцинов), складывались не просто. Между иезуитами и капуцинами началась борьба за право единолично распространять христианство в Тибете. После долгих интриг и препирательств, в 1721 г. Дезидери был вынужден покинуть Лхасу[11], а в 1727 г. вернуться в Европу.

Интереснейшие путевые наблюдения Дезидери, описание Тибета, которое он собирался опубликовать, ждала нелегкая судьба. В Риме в 1732 г. было принято окончательное решение в пользу капуцинов, Дезидери было запрещено покидать Рим, публикация его

работ была запрещена, а через год Ипполито Дезидери скончался в Риме практически в полном одиночестве.

Однако труды Дезидери не исчезли, уже в середине XVIII века его рукописи, а также материалы миссионера-капуцина Кассиано Белигатти, соратника Орацио делла Пена, легли в основу изданного в 1762 году в Риме А. Георги «Алфабетум Тибетанум»[12]. Так, в работе другого католического монаха, который сам в Тибете никогда не был, соединились наблюдения и заметки двух соперничавших между собой орденов – иезуитов и капуцинов.

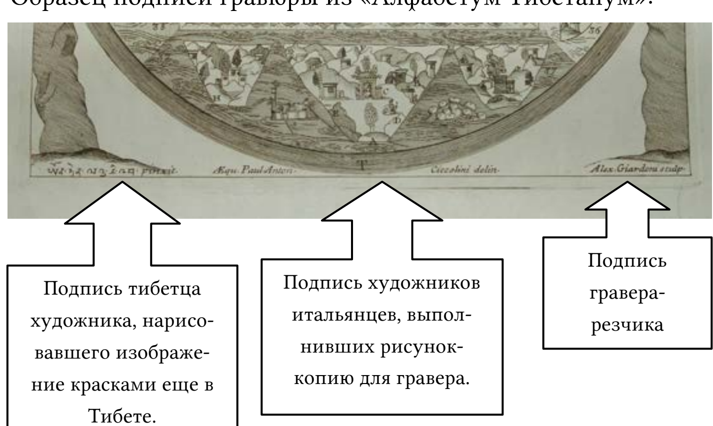
Практически сразу после издания «Алфабетум Тибетанум» стал основной работой по истории и культуре Тибета. В XVIII в. к «Алфабетум Тибетанум» обращались и работавшие в России ученые[13].

В настоящее время в Петербурге экземпляр «Алфабетум Тибетанум» имеется в библиотеке Института восточных рукописей РАН, а в фондах МАЭ (Кунсткамера) РАН в составе коллекции № 719 хранятся пять гравюр из «Алфабетум Тибетанум». В «Алфабетум Тибетанум» из ИВР РАН и в издании «Алфабетум», находящемся в нью-йоркской публичной библиотеке, насчитывается семь гравюр[14].

По описи монгольская (!) коллекция № 719 поступила в МАЭ в 1837 г. из Азиатского музея, но, как нам удалось выяснить ранее, в составе этой коллекции находятся экспонаты из Императорской Кунсткамеры XVIII в. Мы можем предположить, что эти пять гравюр также были извлечены из несохранившегося экземпляра «Алфабетум Тибетанум» еще в XVIII в. и из-за редкости и научной ценности включены в состав музейных коллекций Кунсткамеры. Поскольку в XVIII в. изучение тибетского буддизма в России было неразрывно связано с изучением культуры монголоязычных народов, эти гравюры были включены в состав монгольской коллекции.

Все гравюры подписаны именем одного резчика Алессио Гиардони (sculpt. Alex. Giardoni), который в 1760–1791 гг. работал в Лондоне и Риме[15]. Две гравюры имеют имена художников, причем один художник – тибетец [pinxit. Yon-ten-lnya-ri-‘b (?)], а два других художника итальянцы (aequ. Paul Anton, Ciccolini delin.). Эту сложную подпись можно расшифровать так – тибетцем был выполнен живописный оригинал, с которого итальянские рисовальщики сделали копию для гравера, который вырезал изображение на доске.

Образец подписи гравюры из «Алфабетум Тибетанум»:



Подписанные таким образом гравюры – это изображение «Колеса Сансары» и буддийской картины мира с горой Меру, мировым океаном и материками.

Это последние экспонаты, которые могут быть отнесены к буддийским собраниям Кунсткамеры XVIII в., сохранившимся до наших дней и хранящимся в фондах МАЭ (Кунсткамера) РАН, хотя точную дату поступления этих гравюр в музей мы назвать не можем.

В настоящее время буддийские экспонаты Кунсткамеры XVIII в. составляют ценнейшую часть монгольского фонда МАЭ РАН. Мы очень надеемся, что в ближайшее время будет издан полноценный каталог первых буддийских экспонатов старейшего музея России.

---

[1] Опись коллекции № 718 (1979 г.). Перерегистрировала Л.Л. Викторова.

[2] Новейшее и достоверное описание тибетского государства, доселе европейцам столь мало известнаго, но столь часто ими упоминаемого, о Далай-ламе, его законах и его поклонниках и пр. сообщенное в 1777 году г. Стюартом в письме к Лондонскому Королевскому ученому обществу а от онаго изданное во втором томе транзакций на 1778 год // Академические известия. СПб., 1779 Ч. 1. С. 258.

[3] *Соколовский Г.Н.* Антонио де Андрада в Тибете // Известия Гос. РГО Т. LVIII. Вып. II. Л.- М., 1926. С. 18.

[4] *Соколовский Г.Н.* Указ. соч. С. 32.

[5] *Соколовский Г.Н.* Указ. соч. С. 36.

[6] *Соколовский Г.Н.* Указ. соч. С. 9.

[7] Там же. С. 12.

[8] *Bargiacchi E.G.* A bridge across two cultures. Ippolito Desideri S.J. (1684 – 1733). Firenze, 2008. P. 34.

[9] *Ольденбург С.Ф.* Новейшая литература о Тибете // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1904. С. 133.

[10] Там же. С. 134.

[11] Там же. С. 133.

[12] *Вигасин А.А.* Странствование Филиппа Ефремова // Путешествия по Востоку в эпоху Екатерины II. М., 1995. С. 142.

[13] *Pallas P.S.* Des Befchreinbung tangutifchen Büffels // Neue nordische Beyträge zur physikalischen und geographischen Erd-und Völkerbeschreibung, Naturgesclichte und Oekonomie. Bd. IV. SPb. – Lpz., 1783. P. 17; Hakman J.F. Nachrichten betreffend die Erdbeschreibung, Geschichte und natürliche Beschaffenheit von Tybet // Neue nordische Beyträge zur physikalischen und geographischen Erd-und Völkerbeschreibung, Naturgesclichte und Oekonomie. Bd. IV. SPb. – Lpz., 1783.

[14] *Georgii A.* Alphabetum Tibetanum. Romae, 1762.

[15] *Becker F., Thieme U.* Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart. 37 Bd. Leipzig, 1907. P. 590.

С.В. Дмитриев

БУДДИЙСКАЯ СЕКЦИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОТДЕЛА РУССКОГО МУЗЕЯ

Вопрос о необходимости сбора экспонатов буддийского культа возник в Этнографическом отделе Русского музея императора Александра III (далее – ЭО) еще до его официального основания. Уже на стадии предварительного обсуждения концепции будущий заведующий ЭО Д.А. Клеменц в своем письме из Цюриха, где он проходил курс лечения, написанном еще до первого заседания Предварительного совещания по вопросам об устройстве и организации Этнографического отдела Русского музея императора Александра III, к вице-президенту Академии художеств графу И.И.Толстому, принимавшему деятельное участие в обсуждении направлений работы Русского музея, определяя свое представление о задачах будущего музея, отмечает, что «Этнографическая задача России на Востоке, как и на Западе, не может быть определена Гос[ударственной] Границей»[1]. По его мнению, изучение культуры народов, проживавших на территории Российской империи неизбежно должно было привести к исследованию культуры народов, населявших смежные районы по другую сторону российских границ. Этот его тезис касался как народов, проживавших в Европе, так

и народов, находящихся в непосредственном соприкосновении с Россией в Азии. По его словам, «Монголия, широкой полосой тянущаяся вдоль нашей государственной границы, ...не может быть обойдена нашей этнографией. Племенная и религиозная связь между Монголами, нашими Калмыками и Бурятами, русская торговля в Монго-лии, русская наука будут протестовать против подобного исключения. Необходимо должен примкнуть сюда и Тибет – религиозный авторитет Монголии. В последние 20 лет мы усердно занимались географическим изучением Тибета и, надо надеяться, мы не откажемся и в будущем от дела, столь успешно начатого. У нас больше способов для его этнографического изучения, нежели у многих – наши пилигримы из Калмыков и Бурят живут там годами. На таких же основаниях должны войти в Музей Китай, Япония и, конечно, Корея и Манчжурия»[2]. Далее он конкретизирует стратегию будущего Музея в этом направлении: «Еще труднее приурочить буддизм или ислам к какой-либо народности. Наш, ламайский буддизм охватывает Монголию и Тибет, Забайкалье и Калмыцкие степи. Далай Лама, Ургинский Джибцун дамба-кутукту принадлежат всему миру ламаизма. Праздники Майтрея, Цам, Цаган-сар общие всему ламаизму. Это еще не все, чтобы понять и изучить ламаизм надобно вернуться к первоисточнику – Индии, Китаю, Японии, Корее и Манчжурии. Здесь опять необходимо разделить культ домашний от культа в широком смысле. В Бурятской юрте и в Монгольской культ имеет свои дошаманские отличия, культ общественный, религиозное учение одно и то же. И здесь, в виду всего этого, домашний культ при том народе, к которому он относится, религия общественная в особой зале. Кстати о буддизме – у будущего музея, кажется, будет коллекция буддийская, котором мало равных – это коллекция князя Ухтомского»[3].

Концепции, изложенные в этом письме, и последовавшей затем записке Д.А. Клеменц в основном придерживался как в ходе развернувшейся в дальнейшем дискуссии, так и в процессе строительства ЭО в первое десятилетие его существования. Здесь им были заложены многие проблемы, которые сопровождали деятельность Музея на протяжении всей его долгой истории. И, когда Д.А. Клеменц был назначен заведующим ЭО, первые его шаги в этой должности были предприняты для приобретения уникальной коллекции князя Э.Э. Ухтомского, в результате чего было положе-

но начало формированию богатейшей коллекции ЭО по северному буддизму.

По представлению Д.А. Клеменца, согласно предполагаемому им первоначальному плану, по которому площади музея должны были быть гораздо более значительны, нежели они, в результате недостроенного комплекса зданий ЭО, получились, средние залы на втором этаже должны были занять «Тибет, Китай, Корея, Манчжурия, Япония; крайние к северу залы – Монголы, Солоны, Урянхи, и в углу поставим Буддизм. Он будет окружен Китаем, Японией, Кореей, Тибетом и Монголией»[4]. Однако осуществлению этого проекта, как известно, воспрепятствовали неудачная русско-японская война 1904–1905 гг., а затем революция 1905–1906 гг., на которые ушли все финансовые средства государства. В результате весь комплекс здания ЭО РМ не был построен, и экспозиции в дальнейшем вынужденно разместились на тех площадях, которые к тому времени уже были возведены, т.е. ЭО терял около половины своих экспозиционных помещений. Поэтому обстановка требовала изменения экспозиционных планов, что и было произведено уже при новом заведующем ЭО – Н.М. Могилянском. В ходе обсуждений сложившегося положения на протяжении осени и зимы 1910–1911 гг. было решено общий объем музея оставить прежним, т.е. тема Востока и экспонирование зарубежных азиатских коллекций оставалась на повестке дня[5]. Однако, как следует из дальнейших материалов, объем зарубежных коллекций, которые планиро-валось использовать в новых экспозиционных условиях, резко уменьшался в пользу еще большего расширения приоритетного показа этнографии народов, населяющих Российскую империю. Несмотря на это, под дальневосточные и буддийские коллекции планировалось выделить достаточно большие площади.

Планы относительно нового строительства экспозиций ЭО были вновь скорректированы и отодвинуты в связи с начавшейся Первой Мировой войной. Подготовленные к демонстрации экспозиции разобрали и эвакуировали в Москву. Уже после революции история формирования фондов и строительства и размещения экспозиций, в частности, его восточной и зарубежной части подверглась подробному анализу новым заведующим ЭО А.А. Миллером (ставшим одновременно и директором Русского музея) в его выступлении на заседании Совета ЭО 25 апреля 1918 г., в котором наметил возможные пути

развития Музея в новых условиях[6]. В ходе обсуждения доклада А.А. Миллера член Совета ЭО акад. С.Ф. Ольденбург «заострил» вопрос, связанный с огромными буддийскими коллекциями, собранными в ЭО – какое место они должны занимать в Музее? «У нас есть горсть бурят и горсть калмыков [буд-дистов, а буддизм], иллюстрируется колоссальными колл[екциями, собранными у народов,] распространившимся на всю Азию». На это Миллер ответил, что «...трудно создать программу. Говорить о бурятах и калмыках, мне представляется, что Монголия заслуживает внимания как страна прилегающая, тогда с монг[ольским] матер[иалом] этот вопрос приобретает большое значение. Целесообразно ли такой развитой Отдел иметь в таком Музее как наш, или его целесообразнее иметь в Музее мировой этнографии, в таком музее, кот[орый] дает нам картину мировой эволюции?», и поставил вопрос о необходимости создания, наряду с музеем мусульманского искусства, а также музеем археологическим, музея Японии и Китая, «у кот[орого] особая задача».

На следующем заседании Совета ЭО, который проходил 16 мая 1918 г. под председательством акад. С.Ф. Ольденбурга[7], прения по этому вопросу были продолжены. Так, по мнению А.А. Миллера, буддийские собрания не соответствовали программе музея. Причем рассматривать этот вопрос, как он полагал, необходимо вместе с судьбой коллекций археологических, предметов старого искусства, «от которых может быть поставлен мост к этнографии, но условно». Как он отметил далее, с точки зрения более общей программы, если смотреть более широко, он лично предпочел бы передать все эти материалы в особый Музей. «У нас все яснее назревают потребности в 2-3 специальных музеях, которых еще нет; когда учредится музей восточный, азиатский с крупным отделом древностей восточных, тогда соответствующие коллекции Этнографического Отдела отошли бы от нас туда». Как полагал Миллер, «вопрос организованного перехода материалов, несоответствующих нашей программе, произойдет планомерно, в виде передачи крупных больших собраний. Собрание буддийских предметов в районе Сибири систематизировано, но нет лица, которое было бы в состоянии оперировать с этим материалом». По его мнению, в Музее в сложившихся обстоятельствах, должна быть особая структура, в которой эти собрания (китайские, буддийские и т.д.) будут сосредоточены, с особым помощником хранителя, который за них отвечает, и кото-

рый должен быть специалистом по буддизму. Впоследствии этот специалист вместе с коллекциями мог бы перейти в тот музей, куда перешла бы и сама буддийская коллекция. Это необходимо, в первую очередь, указывал Миллер, для сохранения этих коллекций, а также для налаживания работы по их систематизации[8].

В сентябре 1918 г. на должность помощника хранителя по секции Буддизма поступил молодой, но уже известный японист О.О. Розенберг[9], ассистентом при котором стал князь Э.Э. Ухтомский. Они приняли активное участие в строительстве Первой буддийской выставки, открывшейся в Азиатском музее в 1919 г. уже после безвременной кончины О.О. Розенберга[10]. Работу продолжил князь Э.Э. Ухтомский, открывшаяся 25 сентября 1921 г. после его смерти. На последнем этапе к работе подключился А.П. Баранников[11], ставший сотрудником ЭО по инициативе акад. С.Ф. Ольденбурга. Несколько позже он возглавил секцию. Одно время в секции работал А.В. Шрут[12], вскоре выехавший за границу. С ноября 1922 г. в секции активно работала М.П. Лаврова[13], на плечи которой легла основная работа по регистрации и атрибуции собранных в ней коллекций. Именно ею, в основном, были составлены описи, а в начале 1930-х гг. подготовлены акты к передачам экспонатов в Гос. Эрмитаж, Музей антропологии и этнографии, Музей истории религии, Азиатский музей (ныне Институт восточных рукописей РАН) и другие учреждения.

Экспозиции ЭО были подготовлены для приема посетителей к середине 1923 г.[14] В них нашли достаточно широкое отражение и восточные коллекции, собранные в ЭО, в том числе четвертого отделения (Сибирь и Дальний Восток) и Секции буддизма, которая к нему организационно примыкала. В совокупности коллекции отделения и секции «обнимали собой культуру коренного населения Северной Азии, от Урала до Тихого Океана и от Центрально-Азиатских пустынь до Ледови-того океана».

Отделение помещалось в верхнем этаже правого крыла ЭО и занимало девять залов. Среди других народов, находящихся в ведении отдела, были представлены культуры алеутов, которые на тот момент не входили в состав России, а также эскимосов. В двух залах-галереях разместились коллекции корейцев, айнов с островов Иезо и Сахалина, и др.

В XXX зале были размещены монгольские народы – буряты, астраханские калмыки и монголы-халхасцы. В этом же зале находились

фигуры, изображавшие буддийских лам, и серия предметов, используемые при ламаистском богослужении. В зале XXXI было выставлено небольшое собрание китайских предметов, которые, равно как и корейские коллекции в соседней галерее (XXIV зал), как предполагалось, имели сравнительно-этнографическое значение.

Исторически сложилось так, что в секции буддизма были собраны предметы культа, характеризующие религиозный быт северного буддизма махаяны («великой колесницы») в его двух разветвлениях – ламаизме и фоизме. Вследствие того, что большинство буддистов России – монголы, буряты, калмыки, были ламаистами, именно эта ветвь буддизма была отражена в собрании ЭО значительно богаче, нежели остальные – буддизм китайский, японский и корейский (фоизм). Еще менее были в собрании представлен буддизм южный (хинаяна, или «малая колесница»). В связи с ограниченностью места на экспозиции была представлена лишь небольшая часть собраний секции, и только коллекции из Хара-Хото были выставлены со значительной полнотой.

Коллекции Буддийской Секции помещались в XXXII зале. При входе в него стояли два стража, обычно являющиеся хранителями врат храма. В самом зале большим числом бурханов – живописных или литых, лепных, резных, штампованных статуэток – был представлен богатейший пантеон ламаизма в его главнейших представителях – буддах, бодхисаттвах, святых, докшитах и др. Живописные бурханы, образа, писанные на холсте, бумаге и дереве, размещенные на щитах, представляли жизнь Будды Шакьямуни от его снисхождения с неба Тушита до великой нирваны и чудотворения Будды. В ряде образов были представлены Будды – как основатель буддизма Шакьямуни, в наиболее почитаемом положении, т. наз. Алмазопрестольный, так и другие будды.

Особенно богато на экспозиции представлены изображения бодхи-саттв, совершенных просветленных существ буддийского пантеона. Из женских бодхисаттв полнее представлены наиболее популярные Тары – Белая и Зеленая. За бодхисаттвами шли архаты и ламы – учителя буддизма. За ними следовали изображения ужасных на вид идамов, чойчжонов, докшитов, хранителей буддизма и его законов, своим страшным видом, обращенным против злых, они наводят ужас на противников добра. Далее на живописных бурханах были представлены божества – хранители стран света, защитники на

войне. В ряде живописных бурханов были изображены наиболее почитаемых ламами священные места – Лхаса, резиденция Далай-ламы, верховного главы ламаистов и У-тай шаня, а также мандалы. Литые и резные, глиняные, штампованные из различных цветов глины, широко распространенные среди беднейшего населения бурханы, размещенные в шкафах, представляли те же персонажи буддийского пантеона в их разнообразных видах.

Ламаистский пантеон дополняется раем «блаженства» Сукхавати, будды Амитабы. Изображения рая было исполнено по заказу князя Э.Э. Ухтомского в забайкальских дацанах Гусиноозерском и Гегетуевском. В центре находились большая статуя будды Амитабы, излучением которого является стоящий на переднем плане на лотосе Будда Шакьямуни. По обеим сторонам Амитабы стояли бодхисаттвы, ниже святые, души добрых выходят их раскрывающихся лотосов; над деревьями в облаках – боги, поющие и играющие. В отдельных пагодах сидят бодхисаттвы и святые. Ламаистские собрания этого зала завершались представлением широко распространенной среди ламаистов мистерии цам.

Фоистические собрания секции были значительно беднее ламаистских и выставлены, главным образом, для сравнения с последними. Тут имелась подобная же серия образов, представляющих бодхисаттв (японских), архатов, круг сансары, изображения божеств. Статуэтки, размещенные в шкафах, представляли фоистический пантеон; здесь были те же будды, бодхисаттвы, архаты, хранители законов, спутники, стражи храмов. Центральной фигурой среди фоистических собраниий является большая статуя Будды, вывезенная из Японии. Ряд киотов божниц различного размера и формы заключал в себе изображения Будды или еще чаще бодхисаттвы Кван-йин (японск. Кванон) и др. божеств. И в ламаистской, и в фоистической частях залы были размещены ступы (субурганы) и пагоды (в миниатюрах), а также курильницы и музыкальные инструменты, употребляемые при буддийских богослужениях.

Особое внимание в этом зале занимало собрание, вывезенное в 1908–1909 гг. П.К. Козловым из города Хара-Хото, разрушенного в XIV в., и раскопанного им в ходе экспедиции. В состав собрания входило большое количество образов и картин, статуэток, штампованных изображений, преимущественно, будд, штампов и ступ и других предметов культа. Собраниями секции была занята также часть XXX

зала, где в шкафах были представлены ламы разных рангов в обычном одеянии, в торжественном облачении, различные сосуды и другие предметы, употребляемые при богослужениях[15].

В таком виде экспозиции ЭО, в основном, просуществовали до начала 1930-х гг., когда решался вопрос дальнейшего профиля и статуса ЭО. Согласно постановлению сектора науки Наркопроса от 16 октября 1931 г. за № 2340, вещи буддийские, остаток археологических материалов, собранных П.К.Козловым, а также негативы, относящиеся к буддийской секции, должны были быть подготовлены к передаче и переданы Гос. Эрмитажу. В 1930-е гг. огромные дальневосточные коллекции в основном были переданы в разные государственные хранилища (Гос. Эрмитаж, Музей истории религии и атеизма, Музей антропологии и этнографии АН СССР, Азиатский музей).

---

[1] Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. И.И. Толстого. Ед.хр. 960. Л. 8об.

[2] Там же. Л. 9.

[3] Там же. Л.11об.

[4] *Клеменц Д.А.* Общие соображения о порядке управления Этнографическим Отделом Русского музея Императора Александра III // Ведомственный архив Государственного Русского музея (ВАГРМ). Ф. ГРМ(1). Оп.1. Ед.хр. 733. Л. 3–3об.

[5] Архив Русского этнографического музея (АРЭМ). Ф.1. Оп.1. Ед.хр. 57. Л.13–15.

[6] Стенографический отчет заседания Совета Этнографического Отдела Русского Музея 25-го Апреля 1918 года // АРЭМ. Ф.2. Оп.1. Ед.хр. 11. Л. 14об.–17.

[7] Журнал Заседания Совета Этнографического Отдела Русского Музея 16 мая 1918 г. // Там же. Л. 21–37; Стенографический отчет заседания Совета Этнографического Отдела Русского Музея. 16-го Мая 1918 года // Там же. Л. 38–49об.

[8] Журнал Заседания Совета Этнографического Отдела Русского Музея 16 мая 1918 г. Л. 35об.–36.

[9] О.О. Розенберг был утвержден помощником хранителя ЭО 7 сентября 1918 г. *Ольденбург С.Ф.* Памяти О.О. Розенберга. 1888-1920 // Мысль. Кн.1. 1922. С.157–158; *Жоль К.К.* Творческое наследие О.О. Розенберга // Формирование гуманистических традиций отече-ственного востоковедения (до 1917 года). М., 1984. С. 234–243; *Михайлова Ю.Д.* Выдаю-щийся буддолог О.О. Розенберг (1888–1919) // Проблемы Дальнего Востока. 1987. № 3. С.87–95; Традиции российской буддологии: Материалы I Розенберговских чтений // Вест-ник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. Вып. 1. СПб., 2008. О.О.Розенберг был утвержден помощником хранителя ЭО 7 сентября 1918 г.

[10] *Ольденбург С.Ф.* Первая буддийская выставка в Петербурге. Пг., 1919.

[11] Баранников Алексей Петрович (1890–1952), академик АН СССР (1939), видный совет-ский востоковед-индолог, специалист по цыганам; ученик академиков С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского. В 1910 г. окончил гимназию и поступил на словесное отделение историко-филологического факультета Киевского университета св. Владимира., где проходил курс под руководством проф. А.И. Кнауфа, занимаясь

санскритом, авестийским языком, а также готским, древненемецким и др. За работу «Именное склонение в славянских, германских и литовских языках» получил золотую медаль, и по окончании обучения в университете оставлен для приготовления к профессорскому званию. С 1915 по 1917 г. был прикомандирован к Петроградскому университету, где занимался у академика Ф.И. Щербатского санскритом и пракритом, у академика Залемана древнепер-сидским языком, и с профессором Щербой фонетикой. По истечении срока командировки сдал магистерские экзамены при Петроградском университете. С 1916 г. состоял преподавателем Высших курсов Общества экспериментальной педагогики в Петрограде, с 1917 г. преподавателем (доцентом) Самарского Института педагогики, с 1918 г. доцент и профессор Самарского университета. В 1910 г. избран профессором Саратовского университета. Кроме того, состоял преподавателем Института народного образования и ряда курсов по языкам – русскому, украинскому и иностранным. После смерти О.О. Розенберга и Э.Э. Ухтомского Секция буддизма осталась без сотрудников. 30 июня 1921 г. зав. ЭО А.А. Миллер, по рекомендации академика С.Ф.Ольденбурга, предложил избрать А.П.Баранникова на должность научного сотрудника Секции буддизма для работ над коллекциями Дальнего Востока и буддийскими IV отделения. Тогда же в Секцию буддизма был избран А.В. Шрут. 6 октября 1921 г. С.Ф. Ольденбург предложил избрать Баранникова помощником хранителя, с 1 октября 1925 г. – хранитель, зав. секцией буддизма (1920-е гг.); уволен 1.10.1930. Во время работы в Петрограде (Ленинграде) одновременно состоял доцентом Ленинградского государственного университета, Института живых восточных языков; впоследствии академик, зав. кафедрой индийской филологии Восточного факультета Ленинградского университета, основатель и зав. Новоиндийского кабинета Института востоковедения АН СССР. Директор Института востоковедения АН СССР (1938–1940). Работая в ЭО, неоднократно выезжал в командировки в Белоруссию, на Украину и в Крым, где изучал быт и диалекты цыган; обрабатывал и регистрировал коллекции, в частности, работал с коллекциями П.К. Козлова. В ЭО колл. по украинцам, бурятам, цыганам (см.: Научная деятельность академика А.Н. Бараникова (К сорокалетию научной деятельности) // Краткие сообщения Института востоковедения. 1951. Вып.1; *Бескровный В.М., Кальянов В.И.* Памяти академика Алексея Петровича Баранникова // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. М., 1953. Т.12. Вып.1. С.76–83; *Левина С.Л.* 75 лет со дня рождения академика А.П.Баранникова // Российская Академия наук. 1965. №10. С.133-134; *Челышев Е.П.* Душа его останется в Индии. 100 лет со дня рождения академика А.П.Баранникова // Вестник АН СССР. 1990. № 9. С. 91–96; Российский этнографический музей. 1902–2002. С.104).

[12] Шрут Александр Васильевич (род.1882 г.). По окончании курса гимназии при Истори-ко-филологическом институте поступил на факультет восточных языков Петербургского университета, где изучал языки китайский, маньчжурский, монгольский, а также занимался калмыцким и корейским. После государственных экзаменов в 1905 г. поступил на государственную службу, в 1907 г. перешел на службу в Министерство иностранных дел, 1908-1911 гг. провел в Китае, при Российской дипломатической миссии в Пекине, после чего до 1917 г. продолжил службу в МИДе в Петербурге. До 1918 г. был конторщиком в Управлении по постройке железной дороги Кувшиново-Пено, правителем дел управления. Оставил в 1920 г. службу в связи с ликвидацией стройки. Затем поступил в отдел землечерпания и водотранспорта. Знал, кроме чешского и других славянских языков, также французский, немецкий, английский и итальянский.

В 1921 г. по ходатайству Э.Э. Ухтомского, который знал его многие годы, поступил на службу в ЭО в качестве научного сотрудника. В музее занимался систематизацией буддийских коллекций и их размещением на Буддийской экспозиции, открытой в 1921 г. Также выступал в качестве эксперта при отборе дальневосточных коллекций для ЭО. В 1921 г. он выбыл из штата ЭО РМ в связи с отъездом за границу (АРЭМ. Ф.2. Оп.4. Ед.хр. 4. Л. 52–54об.; АРЭМ. Ф. 2. Оп.1. Ед.хр. 48а. Л. 8, 29).

[13] Лаврова Мария Петровна (1870–1967) – врач, китаевед, исследователь буддизма. Род. в Орловской губ. Образование получила в Орловском институте, затем окончила курс историко-философского отделения Высших (Бестужевских) женских курсов (1896), курс Женского медицинского института (1904). В 1906–1920 гг. работала в хирургическом отделении больницы Красного Креста при общине сестер милосердия им. ген.-адъют. М.П. фон Кауфмана ассистентом, а затем заведующей хирургическим отделом. В 1915 г. защитила диссертацию на степень доктора медицины на тему «К вопросу о лечении хронического остеомиелита. Клиническое и экспериментальное исследование». Имела научные труды в области медицины. Кроме того, была известна как мастер по изготовлению скрипок, живописец. С 1918 г. состояла слушателем Института истории искусств, специализируясь по дальневосточному искусству и по теории искусства. В 1921 г. защитила работу по конкурсной теме «Систематическое изложение взглядов Конрада Фидлера на искусство», которую факультет признал достойной к опубликованию на средства института. В 1920-е гг. слушала курсы академика В.М. Алексеева в Географическом институте Петроградского университета. Овладела китайской иероглификой, выполняла договорные работы для Азиатского музея. Была дружна с академиком В.М. Алексеевым, его женой, а также учеником Ю.К. Шуцким. С 1922 г., будучи научным сотрудником Буддийской секции ЭО (предложена С.И. Руденко к избранию 9 ноября 1922 г.), занималась описанием и исследованием буддийских и китайских коллекций в ЭО, в частности, коллекции китайских бронзовых зеркал. Рабочие записки по работе с буддийскими коллекциями находятся в составе архива Буддийской секции ЭО, поступившего в Архив Гос. Эрмитажа. Там, в частности, находится и рукопись статьи «Ткани и вышивки из Хара-Хото (по материалам Этногр. Отд. Гос. Рус. Музея)», датированная декабрем 1929 г., в которой Лаврова анализирует коллекцию тканей и вышивок, привезенных П.К. Козловым в 1909 г., составлявших колл. № 4442 (ЭО). Статья снабжена множеством рисунков и фотографий. В 1924 г. на Отчетной выставке ЭО сделала доклад на тему «Сиамские буддийские статуэтки». В следующем году описывала коллекцию сиамских скульптур ЭО. Проводила лекции по буддизму. После убийства в 1934 г. С.М.Кирова Лаврова была арестована и выслана в г.Орел, где находилась вместе с другими знакомыми по Азиатскому музею – В.А. Эбер-маном и К.Д. Ильиной (с 1936 г. отбывавшими здесь ссылку после лагерей). В Орле вы-полняла договорные работы для ИВ АН СССР: реферировала и расписывала на карточки работы западных классиков китаеведения. Жила в Фергане, куда уехала с семьей репрессированного священника. В последующие годы приняла монашеский постриг, стала называться инокиней Маргаритой. Умерла в монастыре в Ташкенте (*Конисская М.* Старые фотографии // Новый мир. 1994. № 3; Люди и судьбы: Биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991). Изд. подготовили Я.В. Васильков и М.Ю. Сорокина. СПб., 2003. С. 232).

[14] Этнографический отдел Русского музея. Пг., 1923.

[15] Там же. С. 42–45.

М.В. Федорова

ОПЫТ ЭКСПОНИРОВАНИЯ БУДДИЙСКИХ ПРЕДМЕТОВ (НА ПРИМЕРЕ ВЫСТАВКИ «БУДДИЗМ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ РОССИИ» В РОССИЙСКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ МУЗЕЕ)

Российский этнографический музей (РЭМ) обладает многочисленным собранием вещевых и фото-коллекций по буддизму народов Центральной Азии и России. Наиболее ценные из них были приобретены такими знаменитыми учеными-востоковедами и коллекционерами как Э.Э. Ухтомский, П.К. Козлов, А.В. Верещагин, Ц.Ж. Жамцарано, А.П. Баранников, С.И. Руденко, Ф.Я. Кон. Большой исторический интерес представляют памятники буддийской культуры, переданные в дар Музею императором Николаем II. До настоящего времени буддийские предметы, хранящиеся в РЭМ, были недостаточно изучены и атрибутированы, лишь немногие из них экспонировались на постоянных и временных выставках Музея. Между тем, буддийские коллекции РЭМ представляют богатейший материал как для научных исследований, так и для создания выставок, раскрывающих те или иные аспекты буддизма. Выставка «Буддизм в традиционной культуре народов России», открывшаяся 19 мая 2009 г., впервые дала посетителям возможность познакомиться с уникальными памятниками вещевых и фото коллекций РЭМ по буддизму народов России, Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии.

Буддизм — яркое и многоплановое явление мировой культуры, которое можно рассматривать с различных точек зрения: религиоведческой, философской, исторической, искусствоведческой. Авторы выставки (С.В. Романова, Т.Ю. Сем, М.В. Федорова) предприняли попытку раскрыть этнографический аспект этой темы, стремясь подчеркнуть этнокультурную специфику буддизма народов, входящих в состав Российского государства.

Появление буддизма в России относится к началу XVII в. Именно с этого времени центральноазиатский буддизм школы гелуг («благой закон»), основанной тибетским религиозным деятелем Цзонхавой (1357–1419), начинает проникать из Монголии к бурятам

Забайкалья. Первыми носителями буддизма были кочевавшие в бассейне р. Селенги монгольские князья, имевшие личные юрты-молельни. В этом же столетии буддизм утвердился в Нижнем Поволжье и на Дону – его принесли с собой ойраты (предки калмыков), принявшие буддизм еще в XVI в. в Джунгарии. В конце XVI в. буддизм проникает к тувинцам, входившим в состав Монгольской империи, но окончательное его утверждение среди этого этноса произошло в XVIII в. В 1741 г. указом императрицы Елизаветы буддийская церковь получила официальное признание на территории России.

В традиционных культурах бурят, калмыков и тувинцев буддизм реализуется на двух параллельно существующих и тесно взаимодействующих уровнях: буддизм монашеский, опирающийся на религиозно-философский канон, и так называемый народный буддизм, сложившийся на основе упрощенно истолкованной буддийской догматики, местных верований и культов. Авторы выставки стремились раскрыть этнокультурную специфику этих двух параллельно существующих и тесно взаимодействующих буддийских традиций. Данная концепция обусловила организацию выставочного пространства: выставка была разделена на два основных комплекса, характеризующих буддизм монашеский и буддизм народный; центральное место занимала модель буддийского алтаря, являвшаяся доминантой и связующим звеном между этими комплексами.

Раздел, посвященный монашескому буддизму, знакомил зрителей с монастырями Бурятии, Тувы и Калмыкии (бур. — *дацаны*, калм. — *хурулы*, тув. — *хурээ*), которые являлись не только религиозными центрами, способствовавшими сохранению и передаче буддийской традиции, но и выполняли важную культурно-просветительскую миссию. При них существовали школы по изучению богословия, буддийской философии, индо-тибетской медицины, тибетского и монгольского языков; развивались книгопечатание, культовое зодчество, иконопись, изготовление скульптурных изображений буддийских божеств и других атрибутов культа. Основой национального буддийского изобразительного творчества бурят, тувинцев и калмыков стал канон тибетской иконографии: мастера следовали навыкам, усвоенным у тибетских, монгольских и китайских иконописцев и скульпторов. Вместе с тем в рамках местных народных традиций шел процесс фольклоризации, смягчения требований канона, оставляющий свободу для индивидуального творчества.

Выставка знакомила посетителей с разнообразием деятельности буддийских монастырей Бурятии, Тувы и Калмыкии. На ней были представлены ксилографические доски для производства печатных икон и буддийских книг, рукописные и печатные священные тексты на тибетском и монгольском языках, инструменты для вырезания букв на досках, трафареты, формы для производства глиняных бурханов (изображений божеств), кисти для рисования икон, инструменты для растирания красок, образцы тибетских лекарств и инструменты лам-лекарей.

О жизни буддийского монастыря также давали представление ритуальные музыкальные инструменты и предметы, характеризующие мистерию цам. Вниманию посетителей открывался уникальный для музейных собраний набор красочных деревянных скульптур персонажей мистерии цам. Такие фигурки широко бытовали в повседневной домашней религиозной практике буддийских народов Центральной Азии, имели статус культовых предметов и могли ставиться на домашний алтарь.

Выставка знакомила с атрибутами и костюмами буддийских священнослужителей Бурятии, Калмыкии, Тувы, Тибета и Монголии. Духовный учитель – лама (тиб. «высочайший») имел большое значение для верующих. Система иерархии монашества была сложной: ламы разделялись по профессиональной специализации, степени посвящения и в соответствии с административной должностью в монастыре.

Центром буддизма в Восточной Сибири был Гусиноозёрский дацан. С 1809 до конца 1930-х г. в нем размещалась резиденция пандито хамбо-лам (высших духовных лиц) Забайкалья. *Хурулы* астраханских калмыков подчинялись Ламе калмыцкого народа, а донских калмыков — багши-ламе, который имел самостоятельный статус. Тувинские монастырские комплексы подчинялись монгольской церкви, во главе которой стоял ургинский хутухта (высшее духовное лицо Монголии).

Быстрому росту популярности новой религии способствовала ее адаптация к местным традициям и особенно к верованиям. Влияние буддизма на народное мировоззрение характеризовали предметы, отражающие буддийскую космологию, а также скульптурные и иконописные изображения наиболее значимых и популярных у народов России персонажей буддийского пантеона: Ава-

локитешвара, Белая и Зеленая Тары, Амитабха, Амитаюс, Майтрея, Манчжушри, Ушнишавиджая, Цзонхава, Белый Старец, Ямантака, Ваджрапани и др.

В разделе, раскрывающем своеобразие региональных форм народной буддийской традиции, прослеживалось влияние буддизма на быт, жилище, костюм, ритуальную практику народов России. Буддийская церковь разработала обширную систему внемонастырской обрядности на общественном, семейном и индивидуальном уровнях, использовав местные обычаи в сочетании с буддийскими культами. Буддизм ассимилировал семейно-родовую и шаманскую обрядность, не изменяя ее сущности, назначения и порядка ритуальных действий, внося новшества только во внешнюю сторону обрядов. В буддийский пантеон были включены шаманские божества и духи, а в обрядовую практику — шаманские культы. Буддийские священнослужители, проповедуя учение на местных языках, адаптировали канонические тексты к национальным особенностям культуры народов, принявших эту религию. Шаманистами были восприняты отдельные аспекты буддийской картины мира, в том числе представление о перерождении души умершего в мире людей, животных или духов.

Одной из важных инноваций в шаманском культе бурят и тувинцев было появление лиц, сочетавших в обрядовой практике функции шамана и ламы. Буряты их называли *джочи*, *толмач* (переводчик), *шажанай боо* или *сагаан боо* (белый, или буддийский шаман), тувинцы – *бурхан боо* (*боо* – монг. «шаман»). При совершении ритуальных действий по «черному обряду» *джочи* использовали типичные для камлания шамана принадлежности, а во время исполнения буддийского обряда — атрибуты, появившиеся под влиянием буддизма: трехгранный кинжал *пурбу*, медные жертвенные чашечки *сугсу*, четки *эрхэ* и др. Многие из этих атрибутов были представлены на выставке.

Буддизмом были адаптированы древние дошаманские представления, восходящие к почитанию природы и семейно-родовым культам. Его влиянию подвергся наиболее популярный в традиционной культуре бурят, тувинцев и калмыков обрядовый комплекс *обо* (бур.), *ова* (калм.), *оваа* (тув.), связанный с почитанием духов-хозяев местности.

На ранних этапах проникновения буддийские ритуалы, проводимые на этих святилищах, мало отличались от шаманских и мог-

ли включать в себя жертвоприношения барана, лошади или быка духу-хозяину местности, несмотря на то, что это противоречило буддийскому учению. По мере закрепления буддийских воззрений в народном сознании, появились заменители жертвенных животных, изготовленные из дерева, глины или теста. Шаманские ритуалы на священных местах продолжали сохраняться, но наиболее важные родовые *обо* переводились в ранг приходских *обо* монастырей, на которых устанавливались *субурганы* (буддийские монументальные сооружения) и устраивались ежегодные торжественные буддийские богослужения. Выставка знакомила с комплексом ритуальных предметов с подобных священных мест: деревянными скульптурами жертвенных животных и Белого Старца, полотнищами с изображением Коня ветров (хий-морин) и др.

В начале XX в. в результате влияния буддизма на шаманизм у алтайцев возникла синкретическая религия – бурханизм. Элементы центральноазиатского и дальневосточного буддизма, начавшего проникать на территорию Забайкалья и Приморья с эпохи средневековья (VIII–XII в.), сохранились до наших дней у забайкальских и верхнеамурских эвенков, а также у нанайцев и удэгейцев. Эти культурные явления также нашли отражение в выставочных комплексах.

Выставка также давала представление об этническом своеобразии костюмов, интерьера, образа жизни народов России, исповедующих буддизм.

Авторы выставки стремились раскрыть мир буддизма в его этническом многообразии, дать представление об особенностях региональных форм буддизма у бурят, тувинцев, калмыков и синкретических верованиях, возникших под его влиянием, у алтайцев, эвенков, нанайцев и удэгейцев.

За свою многовековую историю буддизм оказал мощное позитивное влияние на традиционное мировоззрение и культуру народов России, плодотворно воздействуя на формирование и развитие философской мысли, литературного языка, медицины, архитектуры, изобразительного искусства, норм нравственного поведения. Основополагающими морально-этическими принципами духовной традиции буддизма являются сострадание и любовь ко всем живым существам, гармоничное взаимодействие человека и природы. Буддийская культура в наши дни — важная часть процесса возрождения национальных ценностей буддистов России, один из основных

критериев их этнического самосознания. Выставка «Буддизм в культуре народов России», проходившая в рамках декады буддийской культуры в Санкт-Петербурге, вызвала значительный интерес у посетителей и стала еще одним шагом в деле гармонизации межэтнических и межкультурных отношений.

С.В. Романова

КОЛЛЕКЦИИ ПО БУДДИЗМУ У ТУВИНЦЕВ В СОБРАНИИ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Российский этнографический музей (РЭМ) обладает крупным собранием экспонатов, характеризующих историю буддизма народов России. Целый ряд известных собирателей трудились над пополнением фонда Этнографического отдела Русского музея Императора Александра III (позднее — Государственный музей этнографии, сейчас — Российский этнографический музей) с самого его основания: это Э.Э. Ухтомский, Ц. Ж. Жамцарано, С.И. Руденко, А.П. Баранников. Заслуга формирования наиболее значимых коллекций по буддизму тувинцев принадлежит Ф.Я. Кону, А.В. Адрианову, П.И. Каралькину.

Коллекция № 720 (всего 19 номеров, 28 предметов) является наиболее ранней по времени сбора предметов хозяйственной деятельности, быта и культа шорцев, тувинцев, а также двух этнографических групп алтайцев [лебединцев (челканцев) и теленгитов]. Она была приобретена старшим ревизором акцизного управления Александром Васильевичем Адриановым во время путешествия на Алтай и за Саяны, совершенного им по заданию Императорского Русского Географического общества (ИРГО) в 1881 г. и описанного в изданном в 1886 г. дневнике[1]. В то время Адрианов был членом-сотрудником ИРГО и опирался в ходе своей экспедиции на его рекомендации. Первоначально коллекция поступила в дар в музей Географического общества, а в 1905 г. была передана в дар Этнографическому отделу и зарегистрирована первым заведующим отделом Д.А. Клеменцем.

Из предметов, входящих в коллекцию, к интересующей нас теме относятся сойотские (сойоты — старое название тувинцев) принад-

лежности *обона* (*ова. — Р.С.*), сооружения для принесения жертв, как говорится в описи, на р. Кокпеджик. Это изображения домашних животных (всего 13 штук), вырезанные из дерева и окрашенные красной охрой, работы местных лам. Фигурки парные (верблюд и верблюдица, жеребец и кобыла, баран и овца, два козла и козы), только в случае с крупным рогатым скотом, помимо быка и коровы, имеется еще и теленок. Интересно, что в коллекционной описи относительно второй пары изображений козла и козы дается иная географическая привязка – обон около *Кижи-таш* (камень-человек). Об этих предметах А.В. Адрианов пишет, что они стояли перед каменной бабой в степи на левом берегу р. Кок-кемчик, недалеко от впадения его в Кемчик. Далее он указывает, что баба служит предметом почитания сойотов, а фигурки животных (которых там было 13) являются одним из выражений почитания[2] (т.е. жертвой. – *С.Р.*). В списке 1903 г. указано, что баба находилась на правом берегу р. Кемчика среди степи между отрогами Танну-олы и Саяном. Это каменное изваяние сойоты связывают с именем Чингиз-хана. Оно покрыто шатром из тальника, внутри которого перед бабой, помимо изображений животных, находятся также бурханы и глиняные пирамидки[3].

Самый значительный вклад в пополнение коллекций Этнографического музея по тувинском буддизму внес Феликс Яковлевич Кон[4]. Предметы, относящиеся к этой теме, находятся в 7 коллекциях этого собирателя (№ 439, 454, 472, 630, 633, 637, 638), содержащих более 200 единиц хранения. Они были приобретены для Этнографического отдела в Урянхайском крае в 1902–1903 гг., снабжены подробными коллекционными описями, содержащими интересную информацию об истории изготовления и бытования предметов. После поступления в Этнографический отдел Русского музея в 1904-05 г. их регистрацией занимался Ц.Ж. Жамцарано.

Тематический состав коллекций разнообразен и дает многогранное представление. Коллекция № 439 содержит элементы костюма (верхнюю одежду, головные уборы, обувь, пояса и поясные пряжки), принадлежности табакокурения (кисеты, табакерки, огнива, трубки) лам и послушников, а также четки. Коллекция № 454 интересна тем, что была собрана Ф.Я. Коном у восточной группы тувинцев — тождинцев. К интересующей нас теме в этой коллекции относятся предметы одежды лам, четки, а также *гау* (№ 454-81 а, б) с иконой Амитабхи. В описании *гау* сказано, что такие амулеты носят на

шее ламы и богомольные светские люди. В коллекцию № 472 входят модели *бурхан-ширэ* (столиков для культовой скульптуры и других атрибутов буддийского культа), а также другие предметы интерьера юрты, связанные с буддизмом, в частности *олбук* (№ 472-61) — коврик для почетных гостей — нойонов и лам.

Коллекция № 630 представляет собой собрание сойотских детских игрушек. С точки зрения буддизма в культуре тувинцев она интересна тем, что в нее входит целый ряд плоских силуэтных изображений лам в головных уборах разной формы с различными музыкальными инструментами и другими атрибутами в руках, вырезанные из бересты. Эти вещи говорят о том, что начале XX в. представления о буддизме входят в систему детского воспитания тувинцев. Коллекция № 633 содержит предметы, связанные с письмом и рисованием, в частности — рисунки ламы-рисовальщика, воспроизводящие сцены из сойотско-монгольской жизни. К коллекции № 637 относятся «предметы дарения между сойотами». Это ряд шелковых шарфов — *хадаков.* В эту же коллекцию входит ламский коврик — *олбук* (№ 637-10).

Последняя и самая обширная коллекция Ф.Я. Кона (№ 638) представляет собой собрание вещевых памятников, связанных исключительно с буддийским культом и тибетской медициной, и насчитывает 134 номера: деревянную и глиняную буддийскую скульптуру домашнего производства; печатные и рукописные иконы, изображающие буддийских божеств; рисунки из сойотской жизни, содержащие сцены, связанные с буддизмом, работы сойотских лам; рукописные книги на тибетском и монгольском языках; вырезанные из дерева клише для печати икон и буддийских текстов. Из буддийских атрибутов в коллекции представлены: модели молитвенных барабанов, четки и амулеты-*гау*, жертвенные чашечки и лампадки, колокольчик, *ваджры*, *бумба*, деревянные ритуальные кинжалы *пурбу*. Тему музыкальных инструментов отображают барабаны (*кенгирге* и *тамата*), литавры, духовой музыкальный инструмент *ганглин* из кости лошади. К той же коллекции относятся элементы ламского костюма, кубики для гадания *шо* и т.д. Особый раздел коллекции представляет комплекс предметов, связанных с тибетской медициной. Это сумка ламы-лекаря для лекарств, образцы лекарств в специальных мешочках, снабженных табличками с тибетскими надписями, мерные ложечки, ланцеты для кровопуска-

ния и другие инструменты ламы-лекаря. Особую группу экспонатов составляют предметы, отражающие синкретизм буддизма, шаманских и дошаманских верований у тувинцев. К ним относятся кропильные ложки с вырезанными на них орнаментальными мотивами, относящимися к буддийской символике, бараньи лопатки с изображением субурганов и надписями на тибетском и монгольском языках. В описании сказано, что последние вешаются тувинцами на *ова* и горных перевалах. Как в буддийских, так и в шаманских ритуалах, направленных на притягивание удачи, использовались так называемые «стрелы счастья». В описании № 638-63 можно найти сведения об использовании подобных предметов.

Небольшая, но интересная коллекция (№ 5434), собранная еще в Тувинской Народной Республике, была передана в 1926 г. в дар Этнографическому отделу С.А. Теплоуховым и является принадлежностями различных *ова*. Прежде всего надо назвать два деревянных скульптурных изображения Белого Старца, а также деревянные резные изображения птиц, быков и оружия. Еще одно изображение Белого Старца (№ 650-73) было приобретено Ф.Я. Коном и входит в коллекцию предметов шаманского культа.

В послевоенный период собирательской деятельностью на территории Тувы занимался Петр Иванович Каралькин. Он работал в Государственном музее этнографии народов СССР с 1949 по 1974 г. За этот период он руководил Архивом Музея, затем – отделом этнографии народов Сибири и Дальнего Востока, был заместителем директора по научной деятельности. Его научные интересны всегда были связаны с тюркоязычными народами Сибири. Свою исследовательскую и собирательскую деятельность среди тувинцев П.И. Каралькин вел с 1955 по 1967 г. в составе Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР под руководством крупнейшего специалиста по истории и традиционной культуре тюрков Южной Сибири Л.П. Потапова. Коллекция № 7764, собранная П.И. Каралькиным во время этнографических поездок 1958–1967 гг. в Бай-Тайгинском, Эрзинском районах, на р. Кемчик и в районе озера Кара-Холь, зарегистрирована собирателем в 1968 г. Она состоит из предметов домашнего быта, ремесла, охоты, детских игрушек, образцов камнерезного искусства, предметов культа, в частности – шаманских и буддийских атрибутов, и отражает синкретизм буддизма и шаманизма у тувинцев. Всего в коллекции 30 номеров, 35 предметов.

Интересным источником по синкретизму буддизма и шаманизма у тувинцев являются культовые вещи, найденные П.И. Каралькиным на могиле Куренгай Хама (Куренгай – имя собственное, хам (тув.) – шаман. – *С.Р.*) в местности Кара-Суг вблизи оз. Кара-Холь. К данному комплексу памятников (№ 7764-14 – 30) относятся миниатюрные изображения животных (быка, коня, верблюда – шахматная фигура); подвески к шаманскому костюму в виде металлических трубочек и конских ног; колокольчик и медная дутая гравированная пуговица; латунная поясная подвеска – *терге* – для ношения ножа, огнива и др.; медвежий коготь; колотушка к шаманскому бубну; обломок верхней части шаманского бубна с антропоморфным изображением духа-хозяина бубна (стилистически фигура напоминает Белого Старца) и остатками лент, хадаков (отрез шелковой ткани в виде шарфа – распространенное приношение у народов, исповедующих буддизм тибетского толка, в том числе тувинцев. – *С.Р.*), шкурок животных; скульптурное изображение женщины-шаманки, завернутое в истлевшие хадаки и ленты; два кисета для хранения табака и человеческих волос, нашивавшиеся на шаманский костюм; миниатюрное изображение бубна с колотушкой; буддийский колокольчик и шестигранный деревянный наконечник буддийского происхождения. Два последних предмета, а также хадаки отражают шаманско-буддийский синкретизм, характерный для традиционного мировоззрения тувинцев. К данному набору шаманских атрибутов и погребального сопроводительного инвентаря принадлежит также идол – *ээрен* (№ 7764-27) в виде квадратного куска войлока, крытого с лицевой стороны белой тканью с обшитыми кумачом краями. На его лицевой стороне прикреплено шесть антропоморфных изображений из войлока, окаймленных тканью, глаза переданы с помощью разноцветных бус, на головах и руках нашиты меховые опушки, на груди у фигурок – раковины-каури, ленточки и мешочки с крестовидными нашивками, в которые вложены пучки человеческого волоса, одна из фигурок имеет металлический лук с тетивой из галуна и стрелой, другая – ленту с прикрепленными пучками человеческих волос. Подобные изображения изготавливались для хранения благополучия своего владельца. Обычно ээрени подобного типа подвешивались к решетке войлочной юрты в том месте, где помещался шаманский бубен. П.И. Каралькин в описании коллекции сообщает, что эти предметы находились внут-

ри наземного погребения – сооружения в виде сруба на четырех столбах с двускатной крышей, или как, например, остатки бубна, висели на нем. Подобные наземные погребения были распространены у народов Сибири. Целостность этих вещей в большинстве случаев была нарушена, что соответствует традиции портить или ломать сопроводительный инвентарь, предназначенный для погребального обряда. В описании фотографии, относящейся к фотоколлекции ф 233, 1958 г., сделанной в Бай-Тайгинский районе, П.И. Каралькин датирует это погребение 1926 г.

Шаманско-буддийский синкретизм у тувинцев также отражает предмет, входящий в коллекцию № 6861, приобретенный П.И Каралькиным в Тувинской автономной области Красноярского края в 1955 г. Это парные бронзовые поясные пряжки *терге* (№ 6861-23/1, 2) с изображением буддийских символов (рыб, сосудов и раковин), принадлежавшие шаману Шончу из с. Кунгуртук.

Небольшая группа экспонатов по буддизму тувинцев поступила в Российский этнографический музей в составе фонда Музея Народов СССР. Вероятнее всего, большая их часть была также приобретена Ф.Я. Коном. Одновременно со сбором экспонатов для ЭОРМ Ф.Я. Кон, как член Антропологического отдела Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, собирал коллекции для Московского Музея Антропологии и вел по этому поводу переписку с Д.Н. Анучиным, занимавшим в то время должность директора Музея. В 1932 г. этнографические коллекции Музея были переданы в Музей Народоведения в Москве (с 4 октября 1935 г. – Музей Народов СССР). В 1948 г. Музей Народов был расформирован, а его коллекции по истории народов, населявших территорию СССР, переданы в ГМЭ народов СССР (РЭМ)[5]. Среди этих предметов имеется два ламских головных убора (№ 8762-18885, 18889), несколько икон (№ 8761-15859, 15859; 8762-18995), четок (№ 8762-19072 — 19074), жертвенных чашечек (№ 8761-8472 — 8480), *пурбу* (№ 8761-8471), бараньих лопаток (№ 8761-8468, 8469), аналогичных описанным выше, музыкальные инструменты — колокольчик (№ 8761-8501) и барабанчик *тамара* (8761-8488).

Целый ряд экспонатов, о которых идет речь в данной статье, был представлен на выставке «Буддизм в культуре народов России», экспонировавшейся в мае-июне 2009 г. в Российском этнографиче-

ском музее (авторы проекта М.В. Федорова, Т.Ю. Сем, С.В. Романова). До момента подготовки выставки тувинским буддийским собранием РЭМ исследователи целенаправленно не занимались. Многие экспонаты по-прежнему нуждаются в серьезной атрибуции, изучении и введении в научный оборот в качестве источника по истории буддизма в Туве.

---

[1] *Адрианов А.В.* Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г., по поручению ИРГО членом-сотрудником А.В. Адриановым. Дневник путешествия. СПб., 1886.

[2] Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4. Л. 100об.

[3] Там же. Л. 186об.

[4] Подробно о собирательской деятельности Ф.Я. Кона см: *Ткаченко И.Д.* Тувинские коллекции Ф.Я. Кона в собрании РЭМ. // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. СПб., 2004.

[5] *Ткаченко И.Д.* Указ. соч.

Э.П. Бакаева

БУДДИЗМ В КАЛМЫКИИ (1957–1988 ГГ.)

В истории буддизма в Калмыкии как одного из «буддийских» регионов России период с 1957 по 1988 г. выделяется как особый этап, характеризуемый специфической ситуацией в религиозной жизни в республике. 9 января 1957 г. были приняты указы Президиума Верховного Совета СССР «Об образовании Калмыцкой автономной области в составе РСФСР» и Президиума Верховного Совета РСФСР «Об образовании Калмыцкой автономной области в составе Ставропольского края», в 1958 г. последовали указы Президиумов Верховного Совета СССР и РСФСР о преобразовании Калмыцкой АО в Калмыцкую АССР. Восстановление государственности и возвращение калмыцкого народа из насильственной депортации в восточные районы страны сопровождались интенсивным строительством новой жизни. Особое внимание уделялось хозяйственному развитию региона, созданию материально-технической базы для благоприятного экономического и социального развития, создания комплексной социальной инфраструктуры, а также возрождению культуры. В первые годы после возвращения калмыков из восточных

районов страны повсеместно строили сельские клубы и дома культуры, библиотеки, в г. Элиста начали работать типография, музей, началось возведение здания драматического театра, и т.п. Но не были восстановлены институты, связанные с буддийской религией, которые подверглись разрушению в период атеистической борьбы в 1930-х гг. В то время храмы были закрыты, а духовенство в Калмыкии практически было уничтожено как социальный слой.

В послевоенный период буддийское духовенство в СССР частично восстановило свои позиции, обретя статус признанного на уровне государства социального института. 21–23 мая 1946 г. состоялся съезд из 43 представителей духовенства и верующих мирян из Бурят-Монгольской АССР, Читинской, Иркутской областей и Тувинской автономной области, на котором было принято «Положение о буддийском духовенстве в СССР» и создан орган управления верующими буддистами – ЦДУБ СССР. В работе съезда не принимали участие буддийские священнослужители из Калмыцкой АССР, поскольку к этому моменту автономия Калмыкии была незаконно ликвидирована, а калмыцкий народ насильственно подвергнут выселению. Представительство на съезде духовенства из национально-территориальных образований бурят и тувинцев стало одним из признаков, по которому можно выделить основные регионы, в которых буддизм был официально признан в качестве одной из функционировавших религий. Избрание руководства ЦДУБ также было определено основными районами распространения буддизма в СССР: автономная республика и два национальных округа бурят и автономная область тувинцев. От каждого из национально-территориальных образований были избраны заместители председателя ЦДУБ, которым стал хамбо-лама.

Если в послевоенное время на съезде, проведенном в г. Улан-Удэ, было создано Центральное духовное управление буддистов СССР, были признаны буддийские священнослужители как социальный слой, а также начали действовать храмы в Бурятии, была открыта первая молельная юрта, а в Туве, где не было развитой буддийской организации, то Калмыкия оказалась «испытательным полигоном» для атеистической политики государства. Попытки верующих с конца 1950-х гг. (и до 1988 г.) зарегистрировать общину с целью открытия буддийского храма наталкивались на противодействие советских органов, которые руководствовались идеей по-

степенной полной атеизации населения. Тем не менее, религиозная ситуация в республике не особенно отличалась от других регионов, и уровень религиозности в целом соответствовал среднему по стране. Сохранность религиозных традиций связана с историей буддизма в среде калмыков. Специфика состояния буддийской традиции в Калмыкии во второй половине XX в., вплоть до начала перестройки в СССР, определялась предшествовавшими процессами. В первой трети XX в., до начала репрессий против церкви в СССР, религиозность калмыцкого общества была велика. Визиты высокопоставленного религиозного деятеля, официального представителя Далай-ламы XIII в России – Агвана Доржиева – сопровождались огромным стечением верующих на молебны. В 1929 г. (накануне «великого перелома») в Калмыцкой АО было 42 хурула, 19 молитвенных домов, в которых насчитывалось 1528 священнослужителей[1].

Часть из них после начала работы постановления областного комитета партии «О ходе атеистической работы» (1929 г.) сняла с себя сан, другая часть в ходе реализации постановления ЦИК И СНК СССР «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений» (11.02.1930 г.) была репрессирована. До начала 1940-х гг. в Калмыкии уровень религиозности коренного населения был по-прежнему высоким, несмотря на отсутствие буддийских храмов. В 1943 г. калмыки в результате операции «Улусы» были насильственно переселены в восточные районы СССР. В период незаконной депортации (1943–1957 гг.) народ оказался распыленным по просторам Сибири и Средней Азии. В таких условиях неизбежно происходило сокращение социальной ниши, в которой функционировала религиозная обрядность, сузившаяся до бытового уровня в условиях отсутствия храмов. Тайно обряды совершались и бывшими духовными лицами в местах их поселения. Так, например, в Казахстане выселенные калмыки встретили находившегося там после лагерей бывшего заместителя полномочного представителя Тибета в России, последнего Ламу калмыцкого народа («шаджин-ламу»), репрессированного в 1931 г., Лувсана Шарапа Тепкина, который до последних своих дней (1951 или 1952 гг.) совершал службы для единоверцев. Таким образом, в период депортации только те калмыки, которые попали на поселение вместе с бывшими священнослужителями, могли обращаться к образованным религиозным деятелям за исполнением обрядов.

Многие из бывших священнослужителей, как и тысячи калмыков, погибли во время незаконной депортации и ссылки. Тем не менее, определенная их часть с восстановлением республики возвратилась на родину, где компактное проживание единоверцев не могло не создать условия для практики религиозных обрядов. После восстановления автономии Калмыкии верующими неоднократно предпринимались попытки открытия религиозной общины и храма, но они встречали упорное сопротивление. Причина в том, что с возвращением калмыков на родину не произошло реабилитации религии – она по-прежнему оказалась под запретом. Поэтому период истории буддизма в Калмыкии с 1957 до 1988 г., когда была зарегистрирована первая буддийская община, можно назвать периодом «тайного буддизма».

Источники по истории буддизма в Калмыкии в данный период относятся к двум типам. Первый – устная информация в виде интервью, рассказов, иногда зафиксированная в разных изданиях, в том числе в СМИ. Второй – архивные источники. Именно они проливают свет на неизвестную верующим сторону жизни общества, раскрывая методы борьбы с религией, а также предоставляя возможность оценки общего положения буддизма в Калмыкии.

Согласно материалам Национального архива Республики Калмыкия (НА РК), в первые десятилетия после восстановления республики на ее территории действовали два объединения русской православной церкви и соответственно два молитвенных дома – в г. Элиста и с. Приютном, а также три зарегистрированных объединения евангельских христиан-баптистов (в г. Элиста, в с. Виноградное и Ульяновка) и одно незарегистрированное объединение лютеран, насчитывавшее всего 20 человек. Священнослужителей христианской веры насчитывалось на 1980 г. всего 9 человек[2]. О степени интенсивности их деятельности свидетельствует следующий факт: православный молитвенный дом в г. Элиста регулярно посещали не более 100 человек, в с. Приютном – 60-70 человек; доходы в большей степени формировались за счет продажи предметов культа[3]. За год в христианских молитвенных домах, кроме повседневных служб, были проведены 370 обрядов крещения, 1 очных и 246 заочных отпеваний[4]. По данным на эти же годы, в республике действовали три незарегистрированных в советских органах буддийских священнослужителя. В «Объяснительной записке к статистическому отчету

за 1980 год» уполномоченный по делам религии при Совете Министров КАССР писал председателю Совета по делам религии при Совете Министров СССР В.А. Куроедову: «В республике принято было считать, что здесь имеются четыре действующих религиозных объединения буддийской веры, по числу людей, которые превратили свои жилые дома в молитвенные, оборудовав их соответствующим образом, и принимали (хозяева) у себя верующих, исполняя при этом функции служителей буддийской веры. В 1980 г. один из них умер. Поток людей в его молитвенный дом прекратился. Поэтому отмечено три незарегистрированных объединения буддийской веры»[5]. Таким образом, к 1980-м гг. в Калмыкии количество буддийских молитвенных домов было соотносимо с количеством христианских. Различие состояло в том, что первые не имели официального статуса и действовали, несмотря на запрет властей.

При этом, кроме оборудованных молитвенных домов (которых до 1980 г. насчитывалось четыре), действовали и другие места притяжения верующих. В первые десятилетия в г. Элиста после восстановления республики проводили прием населения для проведения различных буддийских обрядов шесть лиц. В Каспийском районе, по данным уполномоченного по делам религии, принимали единоверцев восемь человек. Среди них в г. Каспийский – Степан Теляевич Теляев (1904–1983), Бадма-Халга Окунович Болдырев (1899 –?), Джимбя Бухманджиевич Менке-Батаев (1901–1975); в пос. Красинское – Авля Баткаевич Эбиров (1909–1984), в пос. Улан-Хол – Цаган Утаевич Атхаев (1900–1989), костоправ Лиджи-Горя Нюдльчиевич Сумьянов (1924 –?), Серынг Зунгруевич Батаев (1899 –?); в с. Михайловка – Хакля Чолбанович Огунов (1882–?)[6]. В Городовиковском районе проводили религиозные обряды Эрдне Бадминович Сафонов (1890–1969), Эрдни Доржинович Цеденов (1898–1983), а также две женщины, занимавшиеся лечением как «медлчги» («знающие»). В Приозерном (ныне Кетченеровском) районе наиболее известным священнослужителем был Намка Дельдышевич Кичиков (1901–1985), практиковавший как врачеватель. Имелись сведения о священнослужителе Николае Каджиевиче Манджиеве (1888 г.р.), но другими данными они не подтверждались[7]. В Черноземельском районе известна была как костоправ Ксения Коруевна Джембинова (Гаряева) (1912 г.р.); вел прием верующих также Дорджи Хархалдаевич Настаев (1908 г.р.). В Целинном районе наиболее известным как гелюнг[8] являлся Саранг

Улюмджиевич Улюмджиев (1910 г. – 1990 г.), который не оставлял практику священнослужителя, несмотря на запреты. В Ики-Бурульском районе в качестве «медлгчи» принимала верующих Бочкаева Ноган Корнусовна[9] (1931–1992), а как буддийский священнослужитель был известен Эрендженов Нарма Мулюкаевич. В Приютненском районе как «знающий», практикующий лечение животных, был известен Кекеев Эрдни Улюмджиевич (1920 г.р.), а в Юстинском районе наиболее почитаемым являлся гелюнг Дорджиев Очир Манджиевич (1887–1980), но кроме него, практиковали Базыров Бадма Кекшенович (1916 г.р.) и др. Таким образом, несмотря на официальное отсутствие буддийских храмов и зарегистрированных религиозных общин, в республике действовали религиозные центры в местах проживания как бывших монахов, так и «знающих» – лиц, исполнявших буддийские обряды, а также проводивших лечение и гадание. Следует учесть, что в приведенных данных отсутствуют сведения о бывших священнослужителях, достаточно успешно скрывавших то, что они тайно продолжали проводить обряды для верующих. Так, в Малодербетовском районе большим уважением пользовались гелюнг С.У. Уланов, впоследствии даже проведший несколько служб в первом открытом буддийском молитвенном доме в г. Элиста, Б.П. Павлов, который считался отрекшимся от сана, и др.; в пос. Песчаный Целинного района многие годы тайно от властей практиковал З.Л. Натыров (1896 г.р., по другим данным – 1902 г.р.), к которому восходит линия современных «знающих», получивших посвящение и благословление от буддийского священнослужителя. Это объяснимо тем, что приведенные выше сведения извлечены из доклада уполномоченного по делам религии, не заинтересованного в преувеличении цифр отчетности, а кроме того, основывавшемся как на данных советских органов, так и собранных лично сведениях. Поэтому можно предположить, что реальное количество религиозных деятелей было большим, причем, в основном за счет категории так называемых «знающих». По данным на 1980 г., представленным в областной комитет КПСС и Совет Министров КАССР уполномоченным по делам религии, наряду с тремя буддийскими священнослужителями, принимавшими в самостоятельно оборудованных молитвенных домах, буддийскую обрядность практиковали «более двадцати знахарей, врачевателей калмыцкой национальности…»[10]. Исследование на более позднем этапе данного

института, актуализировавшегося в последнем десятилетии XX в., свидетельствует о том, что в 1940–1980-х гг. в религиозной жизни калмыцких буддистов происходили трансформационные процессы, обусловившие развитие института «знающих».

Итак, в отличие от христианских общин, имевших официально открытые молитвенные дома, буддийские религиозные объединения после переселения во вновь образованную автономию калмыцкого народа не были зарегистрированы. Но в республике сформировались неофициальные центры верующих — в местах проживания бывших духовных лиц, которые, несмотря на притеснения, продолжали практиковать буддийский культ. Наиболее значимыми являлись четыре центра, отличавшихся также оборудованными молитвенными домами: «…действовали без регистрации четыре религиозных очага. Во главе их стояли и *были организаторами религиозной жизни* (выделено мной. – *Э.Б.*) четыре бывших священнослужителя буддийской церкви, это – Дорджиев, Теляев, Кичиков, Улюмджиев»[11]. Очир Манджиевич Дорджиев, среди верующих известный как Тугмюд-гавджи или просто «Цаган-Амна аав» («дедушка из пос. Цаган Аман»), проживал в Юстинском районе, Степан Теляевич Теляев – в Каспийском районе, Намка Дельдышевич Кичиков – в Кетченеровском районе, Саранг Улюмджиевич Улюмджиев – в Целинном районе Калмыкии. Соответственно, в разных уголках республики имелись не только центры, но и «организаторы» религиозной жизни. Согласно же устным данным, по большим праздникам они приезжали в гости к О.М. Дорджиеву и, собравшись вместе, проводили службу.

Авторитет О.М Дорджиева (1887–1980) был очень высоким. Он являлся наиболее образованным среди калмыков монахом, имевшим степень доктора буддийской философии «гавджи». Учился сначала в школе при Аршинском хуруле, где получил начальное духовное образование и принял монашеские обеты второй ступени посвящения. В 1914–1916 гг. обучался в высшей духовной академии в монастыре Гандан в Монголии, где однокурсником его являлся Жамба-Доржи Гомбоев, впоследствии избранный Пандита хамбо-ламой в Бурятии[12]. После возвращения на родину служил в родном Аршинским хуруле, затем по приглашению постоянного представителя Далай-ламы XIII в советской России Агвана Доржиева – в Петроградском буддийском храме, а с 1928 г. преподавал в высшей духовной академии Чёёря. В 1935 г. во

время борьбы с религией О.М. Дорджиев был репрессирован, а после возвращения из ссылки вновь депортирован вместе со всем калмыцким народом. После восстановления автономии Калмыкии Тугмюдгавджи несколько лет прожил в Астраханской области, а с 1964 г. поселился в пос. Цаган-Аман КАССР. В республике среди верующих он обрел славу авторитетного священнослужителя, регулярно посещавшего один из официально действовавших в СССР буддийских храмов, – Иволгинский дацан, где находилась резиденция Пандита хамболамы, обязанности которого в 1963–1980 гг. исполнял Жамбал-Доржи Гомбоев. О том, каким в среде религиозных деятелей был статус О.М. Дорджиева, официально – только бывшего священнослужителя, говорит следующий факт. В Иволгинском дацане его принимали как высокого гостя, а во время молебнов он, облачившись в ритуальный костюм, занимал место рядом с хамбо-ламой. «В 1980 году умер Дорджиев – главный авторитет среди верующих буддистов. Он поддерживал постоянную связь с центральным духовным управлением буддистов, регулярно снабжался оттуда духовной литературой, предметами культа. В течение многих лет, с 1964 г. религиозники посещали его дом, удовлетворяли свои потребности»[13]. К этому времени остались три основных религиозных центра в местах проживания священнослужителей Н.Д. Кичикова, С.Т. Теляева, С.У. Улюмджиева. Но возраст священнослужителей не позволял им активно вести религиозную практику, что отражено в архивных материалах из фонда уполномоченного по делам религии: «…по всей республике …нет лиц, имеющих активную религиозную практику, кроме Кичикова Н. и Улюмджиева С., которые больше знахарствуют, чем удовлетворяют религиозные потребности верующей части населения. Да и те сдали свои позиции: Кичиков Н. после операции в апреле 1984 г. до сих пор болеет, Улюмджиев С. жалуется на слабое здоровье и зрение (носит очки минус 10).

После 1980 г. дом О.М. Дорджиева в пос. Цаган-Аман был передан в фонд государства, но верующим он представлялся попрежнему молитвенным домом, в котором отсутствует священнослужитель, что и являлось для них главной проблемой.

Наличие религиозного центра в виде молитвенного дома, действовавшего на протяжении многих лет, и отсутствие в нем священнослужителя не могли не актуализировать проблему регистрации буддийской общины с целью организации религиозной жизни и сохранения статуса у молитвенного дома.

В республике, где были зарегистрированы несколько религиозных объединений христиан, отношение этой религии было терпимым, и появление новых объединений не возбранялось. Об этом свидетельствует докладная записка уполномоченного по делам религии в областной комитет КПСС и Совет Министров КАССР, в которой указывается, что группа лютеран, действующая самостоятельно, согласна на регистрацию их общины, а группа христиан – последователей секты пятидесятников не желает официально зарегистрироваться в советских органах[14]. Иное положение было с буддийской религией. Религиозные объединения отсутствовали, и их появление рассматривалось как нежелательное, как проявление всплеска религиозности.

В характеризуемый период практика религиозных буддийских обрядов всячески порицалась, а с лицами, занимавшимися обрядностью, велась особая работа. Так, в пос. Ханата вел прием верующих М.Х. Хурманов. В связи с его деятельностью к Чапаевскому сельскому совету возникли вопросы у уполномоченного Совета по делам религии по КАССР, касавшиеся полных сведений о личности «знахаря» и его семьи, способах религиозной деятельности и времени ее начала, наличии предметов культа, а также общей характеристики состояния религиозности среди населения, поскольку кроме М. Хурманова на территории сельсовета могли действовать другие религиозные деятели. Все эти вопросы необходимо было разрешить для «предотвращения незаконной деятельности Хурманова как нарушителя советского законодательства о религиозных культах»[15]. В ответе на запрос председатель Чапаевского сельсовета А. Васильев писал, что в пос. Ханата с 1956 действительно проживает Мацак Хурманович Хурманов, 1933 г.р., член КПСС с 1960 г., работавший гуртоправом, чабаном, а с 1980 г. вышедший на пенсию в связи с инвалидностью. Но «на территории сельсовета служителей культа нет, религиозные обряды не совершаются, так как среди населения верующих нет». «Святых» мест на территории сельсовета нет», а «для определения дня свадеб и дня захоронения жители обращаются к служителям в совхозе «Заливной»[16]. Стремление избежать обвинения в содействии верующим вынудило представителя советской власти приводить противоречащие факты, согласно которым обращение к священнослужителю в совхоз «Заливной» совершают неверующие, и это не осталось без внимания: в деле име-

ется соответствующая пометка[17]. Исполняя свои обязанности, уполномоченный в ответном письме обращал внимание на то, что 8 мая лично являлся посетителем на приеме у знахаря и «видел, как он гадал на четках. В этот день у него в течение 1-1,5 часа побывали посетители, прибывшие на 5 легковых и грузовых автомобилях. По этому поводу 1 июня с.г. имел беседу с М. Хурмановым и предупредил о мерах ответственности за нарушение законодательства о религиозных культах». Кроме того, «население близлежащих поселков осведомлено о деятельности М. Хурманова», представители же сельсовета занимаются «попустительством».

Одним из известных священнослужителей являлся З.Л. Натыров, который в до 1941 г., как явствует из справки Володарского сельсовета, занимался религиозной практикой. По мнению представителей советской власти, он не имел духовного образования, а только «обучался у гелюнгов». Война, а затем депортация изменили жизнь З.Л. Натырова, который прекратил религиозную практику и обрел свою семью. Согласно официальным сведениям, «с послевоенных лет и до 1983 года религиозной практикой не занимался. Начиная с 1983 г., участились посещения пожилых людей, о чем Натыров был письменно предупрежден исполкомом сельсовета»[18]. Так велась работа с буддийскими духовными лицами в целях недопущения приема верующих.

В ситуации продолжения антирелигиозной пропаганды и недопущения религиозной деятельности верующих буддистов все же время от времени появлялись письма с просьбами об открытии буддийских молитвенных домов или храмов. Так, в 1979 г. жители пос. Гашун Яшкульского района обратились с просьбой «открыть богомольню для калмыцкого населения». С ними была «проведена беседа», и в справке о результатах последней указывалось, что работа проведена со всеми шестью семьями, представители которых (по одному от семьи) подписали заявление. Выявлен был инициатор сбора подписей – Кичиков У.К., и остальные подписавшие на стали настаивать на своей просьбе. «Они были согласны с тем, что создание богомольни не приведет к улучшению воспитания калмыцкого населения, наоборот, может повлиять на воспитание масс»[19].

Тем не менее 10.05.1982 г. в газету «Правда» было направлено письмо жителя пос. Цаган-Аман Бембеева Г.Л. с просьбой о содействии в официальном открытии молитвенного дома. Он писал:

«Мы, граждане и гражданки, верующие в буддийскую веру, продолжающие национальные традиции своих предков, просим разрешить нам иметь свою церковь. Ранее до 1980 г. наш район имел своего человека, который хранил и продолжал вероисповедание, но в мае 1980 г. он умер, после этого верующие нашего района остались без попа, который мог нести и продолжать нашу буддийскую веру. В доме молитвенном «церкви» после смерти нашего «Ава» остались все иконы, письмена. Нам нужен человек, знающий буддийскую веру и письменность. У власти просим только официальное разрешение, а человека, который будет продолжать нашу веру, мы найдем сами. По этому поводу просим рассмотреть наше письмо и подойти к вопросу о нашей вере серьезно, ведь в нашем государстве живут люди разных национальностей и все они имеют свои церкви, и ни одна нация не потеряла свою веру. К примеру, рядом в Енотаевском районе Астраханской области в с. Никольское имеют свою действующую церковь, почему нельзя нам иметь свою церковь? ...В нашей республике нет ни одной буддийской церкви, тогда как христианская церковь существует в каждом районе. Учитывая то, что желающих молиться очень много, а молиться негде, убедительно просим официального разрешения у власти иметь свою церковь»[20]. Письмо в газету взяли под контроль, с Г. Бембеевым была проведена беседа, в ходе которой ему объяснили «причину невозможности удовлетворить его просьбу. Бембеев Г.Л. разъяснением и ответом на его письмо удовлетворился»[21].

Но вопрос остался открытым. И 2 августа 1984 г. в Совет Министров КСССР поступило заявление от верующих п. Цаган-Аман Юстинского района, обратившихся с просьбой о регистрации объединения верующих буддистов[22]. Председателю Совета по делам религии при Совете Министров СССР было направлено прошение, в котором указывалось, что в 1986 г. будет отмечаться 1000-летие буддизма, и народ Калмыкии также должен отметить эту дату; если же «Совет по делам религии не сможет решить нашего вопроса, то верующее население республики вынуждено будет обратиться к руководителю буддийской веры – Далай-ламе»[23]. Среди подписавших прошение не было фамилии Г. Бембеева, но сразу появилось предположение о том, что автор письма именно он, тем более, что среди подписавших заявление в СМ КАССР числился и Г. Бембеев. В связи с проведенным разбором прошения уполномоченный Совета по

делам религии по КАССР писал заместителю заведующего отделом по делам мусульманской и буддийской религий Совета по делам религии при Совете Министров СССР А.Ю. Хатамбекову: «В результате рассмотрения письма выяснилось, что его автором Бембеев Григорий не является ...Юстинскому исполкому районного Совета народных депутатов предложено глубже изучать религиозную обстановку в районе и внимательнее рассматривать вопросы, связанные с религией»[24]. Но письмо проверялось целой комиссией в пос. Цаган-Аман. 26.11. 1984 г. на имя зам. председателя Совета по делам религии при Совете Министров СССР И.В. Макарцева было направлено письмо зам. председателя Совета Министров КАССР А. Холоденко, в котором отмечалось, что была составлена беседа с подписавшими прошение Х.Б. Колджаевой, П.С. Лиджановым, Н.Б. Бургусовым, М.С. Саранговой, Ц.-Х. М. Деликовой, Д.С. Саранговой уполномоченным Совета Н.Н. Кекеевым, зам. председателя Юстинского райисполкома З.С. Аджиевой в присутствии членов комиссии содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах. Представители советских органов сообщили, что вследствие наличия молитвенного дома у О.М. Дорджиева и проведения им обрядов создавалась «видимость узаконенности и у Дорджиева, и у верующих по содержанию молитвенного дома». «Объяснили им, что Дорджиеву предлагали стать на законный путь деятельности, но он категорически отказался от регистрации. Еще при жизни сам Дорджиев добровольно пожелал передать имеющиеся у него предметы культа в дар Калмыцкому НИИ истории, филологии и экономики, зная, что у него нет наследников, которые могли бы продолжить его дело... Выяснилось, что автором ...письма Колджаева Х.Б. не является. Приглашенные на беседу граждане не знают, что в нем написано. Не смогли ответить на вопрос, почему именно в 1986 году будут отмечать 1000-летие буддизма. Их ответы сводились лишь «нам принесли на подпись», «нам сказали, что будет юбилей...» По рассказу некоторых жителей пос. Цаган-Аман, к ним периодически приезжает какой-то старик калмыцкой национальности из с. Икряное Астраханской области[25]. Не исключено, что этот гражданин претендует на гелюнга и подстрекает на письма ...Все граждане, принимающие участие в беседе, разъяснением и ответом удовлетворены. Зам. председателя Юстинского райисполкома Аджиевой З.С. и членам комиссии содействия контролю сделаны заме-

чания об улучшении воспитательной и разъяснительной работы среди верующей части калмыцкой национальности. На основании вышеизложенного полагаем, что нет необходимости регистрировать в республике религиозное общество буддийской веры»[26].

В приведенном отрывке из архивного дела привлекает внимание упоминание о якобы имевшем место предложении о регистрации молитвенного дома, сделанном О.М. Дорджиеву, которое противоречит всей проводившейся религиозной политике в отношении верующих буддистов в характеризуемый период. О том, насколько тяжелой была доля О.М. Дорджиева, говорят имеющиеся сведения о смене им фамилии в 1940 г., в период после освобождения из заключения. По данным С.П. Лиджанова (сына П.С. Лиджанова, подписавшего прошение в 1984 г.), возглавляющего общину буддистов пос. Цаган-Аман с 1993 г., после возвращения из заключения Тугмюд-гавджи не смог поселиться вместе с родственниками, опасаясь репрессий против них, и поселился в доме умершего в лагере монаха Дорджиева, посоветовавшего обратиться к его родственнице, в прошлом монахине, и сменить фамилию[27]. Действительно, в списке реабилитированных священнослужителей О.М. Дорджиев числится как Манджаев Тогмед-Очир, 1887 г.р. из Аршинского хурула[28]. Еще больший интерес представляет факт, упоминаемый в статье народного писателя Калмыкии А.Г. Балакаева, о том, что на прошение, направлявшееся в Москву, была наложена резолюция с положительным ответом из Совета по делам религии Совета Министров СССР. Однако на месте в республике было решено не пускать дело на самотек, и с подписавшими прошение провели индивидуальную работу[29]. Так завершилась в 1984 г. попытка по сохранению статуса молитвенного дома, принадлежавшего О.М. Дорджиеву (Тугмюд-гавджи).

Обращения по поводу открытия молитвенного дома появились и в других районах Калмыкии. Так, в сентябре 1986 г. в Целинном районе в районный совет народных депутатов КАССР поступило письмо, подписанное 38 жителями, с просьбой об открытии молитвенного дома. Однако и с ними была проведена «разъяснительная работа». По результатам мероприятий, проведенных уполномоченным по делам религии, предлагалось вопрос «с контроля снять»[30]. Методика разъяснительной работы наглядно отражена в письме к зам. председателя Совета Министров КАССР, в котором отмечается,

что все граждане, подписавшие в с. Троицкое и подписавшие данное письмо, были посещены на дому уполномоченным Совета по делам религии при Совете Министров Калмыцкой АССР Н.Н. Кекеевым, секретарем Целинного районного исполкома Л.П. Дорджиевой и зам. председателя Троицкого сельского совета М.Д. Хахлашовой. Многие из подписавших отозвали свои подписи, дав свидетельство о том, что не видели самого письма, а подписали по просьбе. «Все граждане согласились, что в настоящее время нет необходимости открывать молебный дом. У всех есть семьи, взрослые дети, которые являются членами ВЛКСМ, есть в семьях члены КПСС, многие имеют высшее образование. Подписали письмо просто по просьбе, как они сами объяснили»[31]. Как явствует из письма, жители с. Троицкое в ходе беседы, ответив на вопросы о членах семей – комсомольцах и коммунистах, «согласились» с тем, что просьба была необоснованной. Явное влияние на формирование этого мнения оказала информация о необходимости направления официального заявления о регистрации религиозной общины: «Думали, дадут им служителя культа, и все пойдет, как они задумали …ознакомил с положением статьи 5 постановления ВЦИК и СНК РСФСР от 08.04.1929 г. с изменениями и дополнениями, внесенными Указом Президиума Верховного Совета РСФСР …, где говорится, что верующие «…направляют ходатайство о регистрации религиозного общества и об открытии молитвенного здания…)» в исполнительный комитет районного, городского Совета народных депутатов. Из 38 заявителей преобладающее большинство согласилось с доводами, по которым не представляется возможность удовлетворить их просьбу. Пять человек (Доминов К.Б., Ходжгоров Г.Б., Сохурова Г.К., Джамбышева Г.У., Батырова Б.Ш.), по их словам, просто поддались агитации, хотя к религии относятся безразлично. А пять граждан (супруги Шучиновы, Беренкеевы и Батеева Е.З. не подписывали письмо). Только семь верующих остались при своем мнении об открытии хурула, мотивируя тем, что гражданам русской национальности представлена возможность совершать религиозные обряды и требы в церкви, а приверженцы ламаизма лишены такой возможности. С автором письма гр. Тактиновым Б.Ц. составлен разговор. Разъяснением и ответом он удовлетворен»[32]. Более того, согласившегося с мнением об отсутствии необходимости открывать хурул Б.Ц. Тактинова (в письме приводились подробные сведения о нем), как знатока калмыцкого языка, обрядов, истории

Калмыкии предлагалось в дальнейшем использовать «в культурно-просветительной работе в целях развития знаний среди молодежи национальной культуры».

Советское законодательство определяло политику в отношении религии, и регистрация новых религиозных объединений являлась весьма затрудненной. Комиссии по содействию контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах работали по плану и вели отчетность перед Советом Министров КАССР. Лишь иногда в работе комиссий появлялись сбои. Так, в Приозерном районе КАССР до 1985 г. действовал один из буддийских центров в с/х Заливной, где принимал верующих священнослужитель Н.Д. Кичиков. Поэтому в работе контролирующих органов имелись дополнительные сложности. В справке о религиозной обстановке и работе комиссии содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах при райисполкоме, направленной в Приозерный райком КПСС, отмечалось: «Важным элементом того нового, что прочно утвердилось в общественном сознании советского народа, является массовый атеизм. Но тем не менее среди населения вашего района имеются граждане, которые еще находятся под вилянием религии, не избавились от различного рода предрассудков и суеверий… Более четверти века безнаказанно занимался врачеванием и знахарством под религиозным прикрытием Кичиков Н.Д.». Кроме него, действовали и другие врачеватели. «Названные граждане не живут изолированно. Значит, определенная часть населения района находится под религиозным влиянием, совершает религиозные обряды, пользуется их услугами… А в райисполкоме отсутствуют какие-либо сведения о названных гражданах. Приведенные факты являются свидетельством попустительства местных органов власти…»[33]. В связи с анализом религиозной ситуации предлагалось пересмотреть состав комиссии, наладить ее работу, принять меры по пресечению незаконной практики лиц, занимающихся врачеванием и знахарством под прикрытием религии, вести отчетность перед уполномоченным по делам религии[34]. Таким образом, комиссии на местах работали, но с учетом специфики сложившейся ситуации, зачастую скрывая факты, связанные с анализом религиозной ситуации. Так, было известно о деятельности гелюнга С.У. Улюмджиева, 1910 г.р. Но комиссия за соблюдением законодательства о религиозных культах «взяла на учет» его деятельность только 20 ноября 1985 г., о чем отчитывалась в последующем[35].

Религиозная ситуация в республике отличалась от той картины, которая отражалась в отчетах. Уровень религиозности в Калмыкии был близок среднесоюзным показателям. В 1985 г. в Калмыкии было проведено этносоциологическое исследование (Институт этнографии АН СССР и КНИИ ИФЭ). Уровень религиозности составил 23% в городе и 30% в селе. 33% в городе, 39% респондентов в селе, а также 21% в среде творческой интеллигенции обращались к монахам, продолжавшим тайное исполнение буддийского культа. При этом согласно «правилам двойной морали», 46% в селе и 49% в городе из обращавшихся к монахам (в вопроснике называвшимся «гелюнги») назвали себя неверующими. 98–99% калмыков отмечали календарные праздники Цаган сар и Зул, даты проведения которых обычно узнавали у священнослужителей.

Вопрос о регистрации буддийских объединений и молитвенных домов волновал многих, и «буддийский вопрос» компетентные лица называли «горячей точкой», обращая внимание на тесную взаимосвязь религиозной и национальной проблем[36].

В условиях перестройки и демократизации советского общества 5-6 апреля 1988 г. состоялось совещание уполномоченных Совета по автономным республикам, краям и областям РСФСР, в котором приняли участие работники ЦК КПСС, Совета Министров и прокуратуры РСФСР, представители печати. По словам председателя Совета по делам религий при СМ РСФСР Л.Ф. Колесникова, причиной, побудившей созвать совещание, стала выработка нового подхода к выполнению обязанностей уполномоченными. Он признал, что нередко приходится сталкиваться с фактами, когда на местах органы власти к вопросам религии и церкви, взаимоотношения с религиозными организациями подходят со старыми мерками запрета. Это мешает упорядочению религиозной сети, вывода фактически действующих религиозных объединений из подполья, выяснению состояния реальной религиозной обстановки. Политика, проводившаяся по вопросам о противодействии регистрации религиозных общин и молитвенных домов, была признана политикой «догматического атеизма», и предложено было отказаться «от административного влияния на основе демократических основ и прав»[37]. Подытоживая результаты совещания, уполномоченный по делам религий Н.Н. Кекеев внес предложение в Совет Министров КАССР предложить Яшалтинскому райисполкому упорядочить сеть религиоз-

ных объединений, зарегистрировав две религиозные группы, при очередной просьбе об открытии хурула поручить исполкомам разобраться по существу заявления в соответствии с существующим законодательством о религиозных культах. Признав, что в религиозном вопросе «вредно как попустительство, так и администрирование», Н.Н. Кекеев констатировал, что «отказ в законной просьбе приверженцев ламаизма в открытии молитвенного дома дополнительной пищей нашим недругам»[38].

В связи с реализацией новых методов в религиозной политике государства в 1988 г. усилия верующих по регистрации буддийского объединения увенчались успехом: 15 октября с.г. постановлением Совета по делам религий при Совете Министров СССР в г. Элиста было зарегистрировано религиозное общество буддистов. На собрании верующих 13.11.1988 г. были избраны учредители религиозного общества, в основном лица старше 50 лет, и один из них – Манкиров М.Л. – был командирован в ЦДУБ в Бурятскую АССР по вопросу о консультациях. Верующие высказались за приглашение для ведения служб известных как священнослужителей Натырова З.Л. и Уланова С.У.

В период с 1980 по 1989 гг. активно добивались регистрации религиозного объединения буддистов и открытия молитвенного дома верующие пос. Цаган-Аман Юстинского района. В 1988 г. верующие пос. Цаган-Аман вновь, как и в предыдущие годы, обращались с просьбой о регистрации молитвенного дома, и выражали желание выкупить дом, который ранее принадлежал О.М. Дорджиеву (Тугмюд-гавджи)[39]. Однако только в 1990 г. в нем был открыт молитвенный дом, начались службы, а также стали возводить рядом новый хурул.

В конце 80-х годов XX в. буддийская традиция сохранялась в трех формах: «тайной общине» бывших священнослужителей, в форме домашней религиозности и в виде особой общины светских лиц, которые совершали молебны по домам верующих. Кроме лиц, получивших религиозное образование в хурульных школах, отдельные обряды исполнялись и лицами, не имевшими буддийского образования, но знавшими обрядность и молитвы, зачастую практиковавшими и лечение и исполнявшими функцию гадателей. Главной чертой периода 1943–1988 гг. следует считать отсутствие храмового буддизма. Традиции светских лиц, практиковавших дни

поста, а также практикующих лекарей и гадателей являлись характерными и для предыдущего периода в истории религии. Меры, предпринятые после перестройки и демократизации всего российского общества, привели к снятию запрета на буддийские организации и к расцвету религии в последнее десятилетии XX в.

---

[1] Национальный архив Республики Калмыкия (НА РК). Ф.Р-1.Оп.1.Д. 301. Л.71.

[2] НА РК. Ф. Р-309. Оп. 1. Д. 2164. Л. 37.

[3] Там же. Л. 41.

[4] Там же.

[5] Там же. Л. 37.

[6] Там же. Л. 26.

[7] Там же. Л 27.

[8] Гелюнг – монах высшей степени посвящения.

[9] НА РК. Ф. Р-309. Оп.1. Д. 2164. Л. 27.

[10] Там же. Л. 43-44.

[11] Там же. Л. 44.

[12] Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О.М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887-1980. Элиста, 2008.

[13] НА РК.Ф. Р-309. Оп.1. Д.2164. Л. 44.

[14] Там же.

[15] НАРК. Оп. Р-309. Оп.1. Д. 2166. Л. 178.

[16] Т.е. к гелюнгу Н.Д. Кичикову.

[17] НА РК. Ф. Р-309. Оп.1. Д. 2166. Л. 177.

[18] Там же. Л. 174.

[19] Там же. Л.44.

[20] Там же. Л. 43. Цит. по копии письма, имеющейся в деле, выполненной уполномоченным по делам религии при Совете Министров КАССР.

[21] НА РК. Ф. Р-309. Оп.1. Д. 2166. Л. 42.

[22] Там же. Л. 38.

[23] Там же. Л. 34.

[24] Там же. Л. 31.

[25] Аршинский хурул, являвшийся родовым для О.М. Дорджиева, в котором он получил начальное буддийское образование, ныне относится к Икрянинскому району Астраханской области. Поселение Ики Мога, где родился Тугмюд-гавджи, сейчас называется пос. Озерное Икрянинского района. Вполне объяснимо стремление представителя старшего поколения способствовать продолжению дела известного земляка.

[26] НА РК. Ф. Р-309. Оп.1. Д. 2166. Л. 33–35.

[27] *Лиджанов С.П.* Лекарь и провидец // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О.М. Дорджиева. 1887–1980. Элиста, 2008. С. 184.

[28] *Борисенко И.В.* Храмы Калмыкии. Элиста, 1988.

[29] *Балакан Алексей.* Тугмд гавж. Бичачин тодлвр (на калм. яз.) // Хальмг унн. 31.10.1992.

[30] НА РК. Ф. Р-309. Оп.1. Д. 2166. Л. 70.

[31] НА РК. Ф. Р-309. Оп.1. Д. 166. Л. 69.

[32] Там же. Л.70.

[33] НА РК. Ф. Р-309. Оп.1. Д. 2171. Л. 11.
[34] Там же. Л. 9-13.
[35] НА РК. Ф. Р-309. Оп.1. Д. 2173. Л. 34.
[36] Там же. Л. 42.
[37] Там же. Л. 35–40.
[38] Там же. Л. 42–43.
[39] Там же. Л. 37.

Л.Ю. Дондокова

О ЖЕНСКОМ ХУБИЛГАНЕ БУДДИЙСКОЙ БОГИНИ САГААН ДАРА-ЭХЭ У БУРЯТ (ПО РУКОПИСИ Г. ХААКОВА «ИСТОРИЯ ЭХИРИТ-БУЛАГАТСКОЙ ХУБИЛГАНКИ»)

Институт хубилганов (перерожденцев) у бурят появился только в середине XIX в., при этом не получил широкого распространения, как в Монголии или Тибете. В бурятоведческой литературе представлены четыре наиболее известные линии мужских хубилганов: линия Норбоева, линия Дандарона, линия Тудупнимы, линия Содоева[1], сведения же о женском хубилгане у бурят отсутствуют, об их существовании упоминал лишь П. Хаптаев[2]. Между тем, существующий пробел в изучении женского хубилганства у бурят дают возможность восполнить материалы рукописи статьи Георгия Хаакова «История эхирит-булагатской хубилганки», хранящейся в архиве Центра Восточных рукописей и ксилографов Сибирского отделения РАН (общий фонд, инв. № 251). Его статья написана в с. Усть-Орда в 1932 г. В это время, как известно, на территории Бурят-Монгольской АССР была широко развернута антирелигиозная кампания, формы и методы которой отличались административно-командным произволом, попранием прав верующих и служителей культа. Дацаны объявлялись «центрами антиколхозной деятельности», буддийское духовенство – «кровопийцем» трудящегося народа. Хотя рассматриваемая работа написана в духе яростной антирелигиозной пропаганды, тем не менее, несмотря на ее крайнюю идеологизированность, важно то, что в ней содержится немало ценных сведений о первой и единственной у бурят женщине-хубилгане, и мы можем составить краткую биографию бурятской хубилганки и

осветить некоторые моменты ее деятельности. К сожалению, сведениями о самом авторе мы не располагаем.

Биография бурятской Саган Дара-эхэ

Автор работы не дает цельного описания биографии хубилганки, но из отдельных его сведений мы получаем следующее: первым женским буддийским перерожденцем у бурят была Аксинья Баинова – 16-летняя дочь бедного бурята из улуса Тархануты Эхирит-Булагатского аймака. Родилась в 1902 г., в 13 лет потеряла мать, осталась одна с отцом. Жила в большой нужде. Была неграмотна, лишь спустя год после объявления ее хубилганом буддийской богини Саган Дара-эхэ под руководством своего ламы-наставника Санжиева Юндона и других лиц начала обучаться русской, тибетской и монгольской грамотам.

Деятельность хубилганки

Легенда появления бурятской хубилганки, по словам Г. Хаакова, такова: «Еще до появления на поприще хубилганства «святой девы» в 1917-1918 гг. один старик – Барнацка, живший далеко на о. Ольхон якобы предсказывал, что где-то в скором времени должен родиться «спаситель» бурятского народа, который должен установить общественное спокойствие и благополучие. Он говорил, что «спаситель» родится в воплощении бурятской девицы...» (л. 21). Предсказание ольхонского пророка сбылось «...приблизительно в октябре 1918 г. Широко среди западных бурят, неожиданно с быстротой молниеносного удара, разнеслась весть о появлении «святой девы» в небольшом улусе Тархануты Эхирит-Булагатского аймака» (л. 23). О том, каким образом люди узнали о появлении женского хубилгана автор повествует: «Дело было так. Молодая, лет 16-ти девушка, однажды, встав утром с постели, попросила отца, чтобы он принес ей сундук из амбара. Послушавшись просьбы своей единственной любимой дочки, старик вышел в амбар и принес ей указанный сундук. Та же в свою очередь, открыв сундук, начала извлекать из него разного цвета шелковые материи и одежду. Удивление бедного старика, жившего все время в нужде, было безгранично. Дочка же, недолго прибрав внутренность своей бедной избушки, обернула себя шелком и улеглась в постель, к тому же вокруг себя зажгла церковные свечи. В таком положении она, сияющая шелковым одеянием, пролежала около одной сутки безмолвно. Удивленный бедный отец, подумавший, что она собирается

стать одегонкой (шаманкой), начал бегать по соседям и звать их к себе посоветоваться. Немало и не много, не долго и не скоро посоветовавшись старики начинают устраивать молебны по шаманскому обряду к ее «утхе» – предкам шаманам. …не прошло дней 15 или 20 приезжают из близлежащего Кырменского дацана несколько лам. Приехавшие ламы, во главе с З. Сакияевым, сразу же с первых дней своего посещения «святой девы» начинают целыми днями производить «гурымы». …Эти ламы присвоили ей звание «Саган Дара-эхэ», что значит перерожденка. После кырменских лам приехали забайкальские ламы. Приезд забайкальских лам был торжественно встречен. Они также стали проводить молебны. …Приезд забайкальских лам дал еще больший толчок для увеличения прихода хубилганки. Помимо трех западных районов начинают приезжать кударинские буряты» (л. 23).

…Появление «святой девы» с первых дней сопровождалось широким распространением разных фантастических легенд среди населения Аларского, Боханского и Эхирит-Булагатского аймаков. Население этих аймаков, не имевшее никакого представления о живом боге-человеке и даже не слыхавшее о таких явлениях, стало сотнями и тысячами стекаться в улус Тарханут к «бурхан ахаю» – появившейся спасительнице бурятского народа. Каждый старался преподнести дары новому божеству и получить от нее благословение» (л. 23).

Деятельность хубилганки протекала довольно успешно и потому, по сведениям автора рукописи, через некоторое время население близлежащих улусов проявляет инициативу постройки молитвенного дома для перерожденца богини Саган Дара-эхэ. «Строевой материал как-то: бревна для стен, тесы, стекла и др. – все это разложено было по отдельным домохозяйствам и начавшаяся постройка длилась полтора месяца. Был выстроен в ограде ее отцовской усадьбы. Этот дом не имел никакого декора. В новом доме внутренняя обстановка была приведена на некоторую высоту. В этом доме она принимала верующих вплоть до 1920 г., за исключением нескольких месяцев, проводивших в Кырменском дацане» (л. 24).

В 1922 г. в народе витает идея строительства дацана для бурятской хубилганки, которое начинается в 1923 г. в двух км к северу от местожительства «святой», у подошвы горы Бухунган, почитаемой шаманистами. Дацан получает название Муринский (по названию

близлежащей реки Мури). Г. Хааков дает небольшое описание этого дацана: «Главные мастера-строители были приглашены из Забайкалья. ...Основная постройка была закончена весной 1923 г., покраска и отделка дацана были закончены осенью. Как внешне, так и внутренне дацан был не богат декором. ...Бронзовые статуэтки бурханов были маленького размера. В основном в дацане было больше зурагов-полотняных изображений. ...На втором этаже хранились все «священные» писания, медные трубы. ...Имелось специальное место, расположенное ближе к алтарной части для хамбо-ламы Агвана Доржиева и знаменитой «святой». Вокруг дацана выстроились достаточно много домов для лам (пожертвованные населением). ...Конец сооружения дацана был отмечен большим торжеством. Это было приблизительно 15 июня» (л. 23, 24).

Обучение хубилганки осуществлялось первоначально на дому и изредка в Кырменском дацане. С усилением атеистической работы местных советских профсоюзных и партийно-комсомольских организаций на территории Предбайкалья в конце 1924 г. хубилганка вынуждена переехать в Ацагатский дацан Хоринского аймака, где обучается тибетской медицине.

С 1925 по 1932 гг. она, хотя и проживала в Ацагатском дацане, регулярно (обычно в летнее время) ездила на родину, в родной улус Тархануты, где продолжала свою деятельность: занималась врачеванием, принимала посетителей. Так, в 1932 г. автор статьи констатирует: «В настоящее время существование ламства, хотя в небольшом количестве – в двух эхирит-булагатских дацанах всецело поддерживается изредка приезжающей из Забайкалья "хубилганкой" и посещением Агвана Доржиева, которые до настоящего момента имеют авторитет у некоторой части населения» (л. 25).

По поводу появления среди бурятского населения такого невиданного явления как женский хубилган Г. Хааков высказывается однозначно: «...Михайловско-Алсахановская группа в 1918–1919 гг. нарочито выдвинула простую неграмотную бурятку как «спасительницу» народа с целью успешного распространения панмонгольской идеи. ...Вся длительная подготовка хубилганки местными ламами и кулачеством проходила под непосредственным руководством интеллигентов-панмонголистов Михайлова В.А., Алсаханова С. и хамбо-ламы А. Доржиева...» (л. 25, 26)[3].

[1] *Белка Л.* К вопросу об институте хубилганов в бурятском буддизме // Мир буддийской культуры. Чита, 2001. С. 125.

[2] *Хаптаев П.* Хубилганство в западных аймаках Бурятии // Антирелигиозник. Вып. 5. 1935.

[3] С мнением же автора настоящей статьи о месте и роли первого у бурят женского хубилгана Саган Дара-эхэ можно ознакомиться в следующей публикации: *Дондокова Л.Ю.* Обновленческая политика Агвана Доржиева в отношении женщин // История и культура народов Сибири, стран Центральной и Восточной Азии: Материалы III Международной научно-практической конференции «Батуевские чтения». Вып. 3. Улан-Удэ, 2007. С. 386–389.

Т.А. Асеева, Н.А. Кузнецова

ПРОБЛЕМА РАСШИФРОВКИ МЕДИЦИНСКИХ ТЕРМИНОВ И ПОНЯТИЙ В ТИБЕТСКИХ ТЕКСТАХ (ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Статья посвящена обзору исследований в области расшифровки медицинских терминов и понятий в тибетских текстах.

Историография генезиса, эволюции тибетской медицины как на русском, так и на западноевропейских языках изучена Ч.Ц. Гармаевой[1] и посвящена источниковедческим, культурологическим, антропологическим аспектам опыта тибетской медицины (перевод и комментирование оригинальных текстов по тибетской медицине), реконструкции практического опыта тибетских медиков и введение его в контекст современных медицинских знаний.

Комплексное изучение историографического позволил реконструировать основные этапы истории тибетской медицины в целом и выделить наиболее существенные моменты, выявить значимые публикации по истории, теории и практике тибетской медицины. Среди них Ч.Ц. Гармаева называет такие, как «Введение в тибетскую медицину» под редакцией Д. Норбу, «Тибетская медицина со специальной ссылкой на «Йога-шатаку» Б. Даша, «Тибетская буддийская медицина и психиатрия» Т.Клиффорд, «Соба-ригпа. Система тибетской медицины» Ф. Мейера, «В изгнании из страны Снегов» Дж. Аведона, «Очерки тибетской медицины» Э.Г. Базарона, Аннотированная библиография тибетской медицины Ю. Ашоффа[2].

Наряду с этими трудами, не менее значимыми работами, посвященными изучению специальной терминологии в тибетских медицинских текстах, можно назвать статью Д.Б. Дашиева «Особенности тибетской фармакологической терминологии», в которой рассматриваются истоки формирования тибетской медицинской терминологии[3]. По его мнению, язык тибетских медицинских источников своеобразен, многие термины не имеют эквивалентов в языке современной медицины. В качестве средства описания конкретных и довольно простых по содержанию концепций, используются прямые и опосредованные сравнения с реалиями быта, духовной культуры и социальной организации древнего и средневекового тибетского общества, которые не могут вызвать адекватные ассоциации у современного читателя. Более того, отсутствует терминологический аппарат, единый для всех сведений, включенных в систему тибетской медицины. Некоторые из них сохраняют связь с источниками и традициями медицины сопредельных стран, откуда они были заимствованы. Это, в частности, выражается в использовании разных терминов для описания одного и того же предмета. Исследуя терминологию разделов источников, касающуюся фармакологии и рецептуры, Д.Б. Дашиев приходит к заключению, что фармакология тибетской медицины, за исключением ее теоретических разделов, довольно слабо связана с теорией аюрведической медицины. Это наблюдается в терминологии и образности языка, несущего отпечатки более древних воззрений на природу болезни и принципы ее лечения. Образность языка, насыщенность текстов философскими, религиозными и мифологическими ассоциациями требует филологического и культурологического анализа, без которого в ряде случаев невозможно понять смысл медицинских рекомендаций.

В этом же направлении научные исследования проводил и В.Н. Пупышев[4]. В своей монографии он поднимает один из важнейших вопросов – интерпретации тибетских медицинских терминов и понятий с позиций лингвистики. Он полагает, что подходить к языку тибетской медицины как к чему-то изолированному, лишь медицине специфически присущему и потому допускающему только жестко привязанное к современной медицине толкование, некорректно. По его мнению, «тибетская медицина сформировалась в результате сложного взаимодействия культур стран обширнейшего Центрально-азиатского региона, Юго-Восточной и Восточной Азии,

западных и северных по отношению к Тибету народов. И каждая из культур обладала своим специфическим, в отдельных деталях только ей присущим языком». Источники упоминают о влиянии Индии, Китая, Непала, Афганистана, Персии и даже Греции на формирование медицинских концепций в Тибете. Особое влияние на формирование тибетской культуры в целом, и медицины в частности, оказала прямо и опосредованно буддийская культура с ее действительно специфическим языком. Она, в свою очередь, возникла также не на пустом месте, и ее язык имеет только ему внутренне присущие особенности и несет в себе следы ведийской и брахманической культур, боннских реминисценций, культур Афганистана, Персии, Бактрии и других. И все же, приняв в свое лоно плоды многих культур, культура Тибета, творчески их переработав, осталась оригинальной. Далее, В.Н. Пупышев пишет, что «поиски в тибетской медицине только рационального, с заранее постулированными нами границами ожидаемого, могут обернуться поисками нам привычного, отказом от тех особенностей тибетской медицины, которые не вписываются в рамки привычных нам систем и ломают их, эти рамки»[5].

Тибетская медицинская терминология на материале источников традиционной тибетской медицины, структурный анализ терминов, вопросы тибетского терминообразования были исследованы С.М. Аникеевой[6]. Ею выявлены структурные типы тибетских медицинских терминов, рассмотрена тибетская система слова и терминообразования и построена классификация тибетских медицинских терминов. Их структурно-грамматическая классификация, построенная на общих принципах словообразования в тибетском языке, демонстрирует системность структуры, что позволяет систематизировать лексический материал и строить словарь медицинских терминов с учетом выявляемых моделей. Рассматривая предметно-тематическую классификацию медицинских терминов через предметно-понятийные отношения, С.М. Аникеева считает, что один из путей установления конкретного значения термина лежит через определение предметно-тематических групп терминов. Этот подход использован в свое время исследователями при расшифровке представлений тибетцев о болезнях печени и их идентификации[7]. Анализ клинических признаков нарушений функций печени, описанных в тибетских сочинениях, позволил идентифицировать известные синдромы гепатитов; гриппоподобный, вегето-астенический, артрал-

гический, диспептический, невралгический, отечно-асцетический и тифоидный. К сожалению, это направление не получило дальнейшего развития.

Медицинская терминология «Чжуд-ши» на материалах монгольского перевода этого источника изучена Л.Д Бадмаевой[8]. Это монография – опыт лингвистического исследования основной части терминологической системы трактата и реконструкции на основе языковых данных некоторых фрагментов семантической структуры – представлений об окружающей действительности, свойственных носителям данной традиции. Автор пишет, что древняя медицинская традиции тесно связано с конкретной средой и эпохой, несет на себе следы их влияния, непосредственным образом отражающегося в языковой системе, посредством которой представляется знание теоретического и практического опыта человека. Изучение терминологии отдельной области знания позволяет выделить существенные особенности отраслевой терминологии, которой присуща некоторая замкнутость соответственно специфичности ее понятийного круга[9]. Ею показано, что специальная медицинская терминология в монгольском переводе «Чжуд-ши» представлена собственно монгольской, сложившейся до периода перевода трактата, заимствованной и, наконец, созданной в процессе перевода трактата за счет перехода знаков житейских понятий в знаки научных. Таким образом, это исследование также может служить образцом подхода к изучению медицинской терминологии тибетских медицинских текстов.

На трудности адекватного перевода тибетских медицинских сочинений на русский язык указывается в статье редактора, предпосланной к переводу на русский язык «Чжуд-ши», со ссылкой на работу В.Б. Миневича и В.Б. Дымчикова[10]. С.М. Николаев[11]: «...опыт анализа соответствующих глав “Чжуд-ши” в работе “Болезни психики в контексте тибетской медицины” позволяет утверждать, что описываемая в тибетских текстах клиническая феноменология в принципе не отличается от той, которую наблюдает современный специалист, не прибегая к методам лабораторного анализа: они могут быть сопоставимы». Проблемы начинаются на стадии формулировки диагноза как краткого врачебного заключения о сущности заболевания и объясняются они, по мнению исследователей, типологической несхожестью фундаментальных теоретических построений, которые опираются на диагностический аппарат тибетской и

современной медицины. Подтверждением этой мысли служит опыт структурного анализа при описании этиологии, сопутствующих факторов, локализации, клинических признаков терапии главы 49 «Тантры наставлений»[12]. Авторами рассмотрена группа острых заболеваний под собирательным названием «ланг тхабы» – патология органов брюшной полости, объединенных ранним и патогномоничным болевым симптомом, которые идентифицированы как острые заболевания органов пищеварительного тракта, такие как холецистит, гастрит, язвенная болезнь, колиты, аппендицит, перитонит. Эта одна из ранних публикаций, подготовленная специалистами разных научных направлений (востоковедом, врачом и ботаниками) – свидетельство тому, что только комплексное изучение содержания медицинских сочинений специалистами разных направлений дает возможность понять и специфику клинической мысли, и сущность описываемых патологических состояний, и выявить пути и способы формирования тибетской медицинской терминологии. Поэтому задачи исследования специального языка по отношению к языку самой культуры, к которой принадлежит область знания, обслуживаемая изучаемой терминологией, можно решать только в контексте генезиса этой культуры. Как указывает А.Я. Гуревич[13], для понимания «языка» конкретной человеческой деятельности в феодальном обществе, нужно знать язык его культуры, по отношению к которому этот специальный язык является подчиненным и не конституировавшимся в замкнутую автономную систему. Опыт изучения тибетской и монгольской медицинской терминологии дает основание считать, что это высказывание справедливо для любого языка и любой эпохи.

В публикациях, посвященных изучению вопросов лекарствоведения и фармакологии, теме формирования специальной терминологии также уделено значительное внимание. Это связано, прежде всего, с необходимостью идентификации лекарственного сырья, которую невозможно провести без знания его признаков. Для описания же этих признаков необходима трансляция тибетских текстов и выявление современных ботанико-фармакогностических эквивалентов для тибетских терминов и понятий, использованных при описании лекарственного сырья и его лечебных свойств в источниках.

В этой теме лингвистический материал также практически не изучен. В публикациях Т.А. Асеевой с соавторами показаны лишь

некоторые примеры образования тибетских названий растений[14]. Отдельные примеры, рассмотренные Н.А. Сурковой, указывают на многочисленные заимствования в арсенале лекарственных средств тибетской медицины и указывают на необходимость тщательного анализа лингвистического материала специалистами[15].

Попытки дать адекватный перевод тибетских названий болезней, симптомов и симптомокомплексов предприняты А.А. Кособуровым при переводе на русский язык современного учебника по тибетской медицине[16]. Важность этого издания на русском языке состоит в том, что перевод дает возможность ознакомиться с основами тибетской медицины в изложении современного тибетского врача. А. Кособуров рассматривает эту работу как пособие, необходимое для обучения тибетской медицине, которое дает обучающемуся представление о болезнях, их причинах, средствах и методах их лечения.

В предисловии к этому переводу А.А. Кособуров дает свое представление об основных принципах тибетской медицины, которые приобретены им при изучении тибетских медицинских источников и в процессе общения с носителями тибетской традиции врачевания. В тексте перевода для большей части тибетских названий болезней и симптомов даны эквиваленты современных медицинский терминов и к переводу приложен сводный указатель болезней. Возможно, среди предлагаемых автором перевода толкований медицинских терминов и понятий, с точки зрения современных врачей не все являются адекватными. Тем не менее наличие их дает повод к размышлению и материал для дальнейших исследований в направлении сравнительного анализа представлений о болезнях древних и современных тибетских врачей.

Более ранние переводы, выполненные А. А. Кособуровым[17], пока не стали объектом исследования специалистов естественнонаучных направлений и лингвистов. Одной из причин, возможно, является отсутствие в публикациях справочного аппарата, что затрудняет работу с переводом, анализ описаний болезней и схем их лечения. Здесь уместно упомянуть, что есть примеры надлежащего оформления публикаций переводов на русский язык тибетских медицинских сочинений, которые могут быть полезны для дальнейших исследований. Это, прежде всего, «Лангтхабы и их коррегирование», «Чжуд-ши»[18].

Внимание исследователей разных поколений привлекает проблема толкования таких основных понятий тибетской медицины как «холод» и «жар», «rlung» (хи), «mkhris» (шара) и «bad kan» (бад кан). Семантика терминов rlung, mkhris, bad kan рассмотрена В.Н. Пупышевым[19]:

– rlung (ветер) – это тот энергетический статус организма, которым определяются все его функции, связанные с расходованием накопленной энергии, а также система контроля над ним; система управления самыми различными функциями организма;

– mkhris (желчь) – функциональная система организма, отвечающая за выработку, накопление и снабжение организма всеми видами энергии; система управления процессами, ответственными за жизнеобеспечение организма;

– bad kan (слизь) – система управления всеми функциями организма, направленными на стабилизацию его внутренней среды и количественный рост его составляющих.

Э.Г. Базарон, базируясь на материалах тибетских медицинских сочинений, считает, что эти условные выражения, имеющие глубокий смысл, можно идентифицировать с нервной системой – «ветер», секреторной системой – «желчь» и обменными процессами организма – «слизь»[20].

Изучением концепции, объясняющей сущность теории «хи», «шара», «бад кан» занимались монгольские исследователи Б. Дагвацэрэн и Ш. Болд[21]. При изучении теоретических основ восточной традиционной медицины монгольские исследователи активно используют экспериментальные методы. В исследовании Ш. Болда главная цель – найти адекватную модель, болезнь, и с позиций современных научных знаний дать интерпретацию представлений о «холодном» и «горячем» пульсе, используя для этого характеристики некоторых гемодинамических показателей на уровне мембранных структур организма. Им установлено, что при гипер и гипотериозе характер пульса различен, определяется в первом случае как «горячий» а во втором – как «холодный» и сопровождается следующими показателями (таблица 1):

Таблица 1.

Изменения некоторых показателей организма человека в зависимости от патологии в связи с представлениями о «горячем» и «холодном» пульсе (по материалам Ш. Болда)

Некоторые показатели	**Гипотериоз**	**Гипертериоз**
Пульс	Холодный	Горячий
Сердечный индекс	Снижен	Высокий
Общее периферическое сопротивление сосудов	Снижено	Высокое
Содержание продуктов свободного перекисного окисления липидов	Снижено в сыворотке и моче (малоновый диальдегид, шиффовские основания) и проч.	Повышено в сыворотке и моче (малоновый диальдегид, шиффовские основания) и проч.
Проницаемость мембранных структур	Понижена	Повышена

О необходимости расшифровки тибетских названий болезней, идентификации патологии в соответствии с современной нозологической классификацией болезней для изучения лекарственных композиций тибетской медицины, анализа тактики и принципов фармакотерапии, необходимости использовать при этом методы структурного анализа писали в свое время Б.Д. Бадараев, Э.Г. Базарон, В.Э. Назаров-Рыгдылон, Т.А. Асеева и др.[22]

Основные теоретико-методологические закономерности монголо-тибетской традиционной медицины с использованием системно-структурных и логико-математических подходов исследовал Б. Дагвацэрэн[23]. Он пришел к заключению, что в основе теоретических и методологических установок традиционной медицины лежат универсальные законы естествознания. В частности, традиционная «классификация болезней по главности» основана на законе изоморфизма, а «составление лекарств по вкусу и действию вкусов» - на законе полиморфизма и их взаимоотношения определяются диалектической связью «арга» и «билэг». Это позволяет применить новые подходы к использованию лекарств и при составлении их при-

менять «блочно-иерархический принцип», учитывая индивидуальные особенности пациента и его состояние. В процессе своих исследований Б. Дагвацэрэн, уделяя внимание понятиям «хий», «шар» и «бад кан», как «первичным элементам» «организм-системы», рассматривает их с позиций общей теории систем как символы, логически – как «аксиоматические постулаты» в единстве с содержанием фундаментальных философских понятий «пяти махабуд»[24]. Эта многоплановая по содержанию работа демонстрирует широкий спектр проблем традиционной медицины и возможностей их решения с использованием различных методологических подходов. Но и здесь остро стоит вопрос расшифровки основных понятий тибетской медицины.

Таким образом, обзор публикаций, посвященных изучению тибетских медицинских текстов, дает основания считать, что в настоящее время разработаны подходы и методические принципы изучения тибетских текстов и определены такие основные этапы исследований, реализация которых дает материал для понимания генезиса тибетской культуры: 1. Перевод на современный язык тибетских текстов; 2. Раскрытие содержания текста; 3. Извлечение информации представляющей интерес для современной медицины; 4. Извлечение информации представляющей интерес для наук естественнонаучного направления (ботаники, фармакологии, минералогии и др.); 5. Извлечение информации представляющей интерес для наук гуманитарного направления (лингвистики, истории культуры, философии и т.п.).

---

[1] *Гармаева Ч.Ц.* Историография тибетской медицины. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. 200 с.

[2] *Dawa Norbu* (ed.) An Introduction to Tibetan Medicine / Dawa Norbu. Tibetan Review Publishing House.Delhi, 1976. 95 p.; *Dash V.B.* Tibetan Medicine with Special Reference to Yoga Shataka. Library of Tibetan Works and Archives. India, 1976. P.390; *Clifford T.* Diamond Healing: the Buddhist Medicine and Medical Psychiatry of Tibet / T. Clifford. Samuel Weiser, York Beach, Maine, 1984. 268 p.; *Meyer.F.* Gso-ba rig-pa, le systeme medical tibetain.237 p. / Editions du Centre national de la Recherche Scientifigue. Paris, 1981; *Базарон Э.Г.* Очерки тибетской медицины. Улан-Удэ, 1987. 224 с.; *Aschoff, J.C.* Annotated Bibliography of Tibetan Medicine. Germany-Garuda Verlag, Dietikol Scheiz,1996. 426 p.

[3] *Дашиев Д.Б.* Особенности тибетской фармакологической терминологии // Традиционная культура народов Центральной Азии: Сборник научных трудов. Новосибирск, 1986. С. 68-73.

[4] *Пупышев В.Н.* Тибетская медицина. Язык, теория, практика. Омск-Улан-Удэ, 1993. 208 с.

[5] *Пупышев К.Н.* Указ. соч.

[6] *Аникеева С.М.* Тибетская медицинская терминология (на материале источников традиционной тибетской медицины): Автореферат дис. канд. филол. наук. Л., 1990. 17 с.; Аникеева С.М. К вопросу о терминообразовании в тибетском языке (На материале терминологии тибетских медицинских сочинений IX-XIX вв.). Новосибирск,1983. 5 с.

[7] *Базарон Э.Г., Асеева Т.А., Баторова С.М.* и др. Принципы фармакотерапии гепатитов в тибетской медицине // Бюллетень СО АМН СССР. 1984. № 2. С. 69-71; Базарон Э.Г. Тибетская медицина – база знаний для поиска новых методов и средств лечения. Улан-Удэ, 1992. 29 с.

[8] *Бадмаева Л.Д.* Монгольская терминология медицинского трактата «Чжуд-ши. Улан-Удэ, 1994. 153 с.

[9] *Бадмаева Л.Д.* Указ. соч.

[10] *Миневич В.Б., Дымчиков В.Б.* Болезни психики в контексте тибетской медицины. Улан-Удэ-Томск, 1995. С.3.

[11] «Чжуд-ши»: Канон тибетской медицины / Перевод с тибетского, предисл., примеч., указатели Д.Б. Дашиева. М., 2001. С. 6.

[12] *Бадараев Б.Д., Базарон Э.Г., Дашиев М.Д.* и др. Лхангтхабы и их коррегирование. Улан-Удэ, 1976. 140 с.

[13] *Гуревич А.Я.* Категория средневековой культуры. М., 1984. 350 с.

[14] *Асеева Т.А., Блинова К.Ф., Яковлев Г.П.* Лекарственные растения тибетской медицины. Новосибирск, 1985. 154 с.

[15] *Суркова Н.А.* Сравнительное изучение сведений о применении некоторых лекарственных растений в арабской и монгольской народной медицине // Биоразнообразие экосистем внутренней Азии: Тезисы Всероссийской конференции с международным участием Улан-Удэ (5-10 сентября 2006). Т. 2. С.115–116; *Суркова Н.А.* Сравнительное изучение сведений о применении некоторых лекарственных растений в традиционной тибетской медицине и практике бурятских лам // Буряты в контексте современных этно-культурных и этно-социальных процессов. Традиции культуры, народное искусство и национальные виды спорта». Улан-Удэ, 2006; *Surcova N.A., Aseeva T.A.* Comparative analisis of the Tibetan medical texts 11th-19th centuries. The second international symposium on chemistry of herbal medicine and Mongolian drug (July 26-28, 2006). Ulanbaatar. P. 37–39.

[16] Учебник тибетской медицины. Новый рассвет или краткая суть медицины. Пер. с тиб. А Кособурова. Улан-Удэ, 2006. 144 с.

[17] *Санчжей Чжамцо.* Практическое руководство по тибетской медицине Лхантхабс. Пер. с тибетского А. Кособурова. 1997–2005. Улан-Удэ, 1997.

[18] *Бадараев Б.Д., Базарон Э.Г., Дашиев М.Д.* и др. Лхангтхабы и их коррегирование. Улан-Удэ, 1976. 140 с.; «Чжуд-ши»: Канон тибетской медицины. Перевод с тибетского, предисл., примеч., указатели Д.Б. Дашиева. М., 2001. С. 6.

[19] *Пупышев В.Н.* Указ. соч.

[20] *Базарон Э.Г., Асеева Т.А., Баторова С.М.* и др. Принципы фармакотерапии гепатитов в тибетской медицине // Бюллетень СО АМН СССР. 1984. № 2. С. 69-71.

[21] *Бэгзсурэнгийн Дагвацэрэн.* Основные теоретико-методологические закономерности монголо-тибетской традиционной медицины: Автореферат дис. д-ра мед. наук. Улан-Батор, 1995. 50 с.; *Шаравын Болд.* Изучение научной теории о горячем и холодном характере пульса: Автореферат дис. канд. мед. наук. Улан-Батор, 1998. 24 с.

[22] *Бадараев Б.Д., Базарон Э.Г., Дашиев М.Д.* и др. Указ. соч.; Назаров-Рыгдылон В.Э., Базарон Э.Г. Основные принципы тибетской фармакологии. Препринт, Новосибирск, 1983. 6 с.; *Базарон Э.Г.* Перспективы и методологические формы развития исследований и практическое использование индо-тибетской медицины // Тибетская медицина. Аннотированный библиографический указатель 1980–1988 гг. Улан-Удэ, 1989. С. 8–26; *Асеева Т.А., Суркова Н.А., Михневич Л.В., Мишакова О.Э.* Болезни глаз и их лечение тибетской медицине // Традиционная медицина: Восток – Запад. Новосибирск, 2005. № 4 (9). С. 21–31.

[23] *Дагвацэрэн Б.* Указ. соч.

[24] Там же.

Н.А. Кузнецова

ТИБЕТСКИЕ МЕДИЦИНСКИЕ ТЕКСТЫ КАК ПАМЯТНИКИ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ (ОБ ОПЫТЕ ПРЕПОДАВАНИЯ КУРСА)

При анализе публикаций[1], посвященных изучению тибетских медицинских текстов, нами установлено, что, несмотря на возрастающий интерес к проблеме тибетской медицины со стороны исследователей разных научных направлений, тибетские медицинские тексты используются чаще всего с целью получения информации о средствах и методах лечения. В то же время в этих сочинениях содержится обширная информация, представляющая интерес для лингвистов, этнологов, специалистов по материальной культуре и др. В то же время исследователями практически не рассматривались источники, касающиеся экологии, здорового образа жизни и т.п., невелико публикаций, освещающих лингвистические особенности медицинских текстов. Это обусловлено тем, что изучение тибетских текстов связано с определенными трудностями: «Любой исследователь по тибетской медицине сталкивается с рядом научных областей и дисциплин: это медицина как наука о морфологии и физиологии человеческого организма, где накапливались практические знания о болезни, методов и средств ее лечения, и антропология (культурная) как наука об онтологических основаниях бытия человека, связанная как с идеями и представлениями мифологического сознания, так и с буддийскими концепциями»[2].

Для знакомства с культурным наследием тибетцев и расширения кругозора студентов в Институте социально-культурной деятельности, наследия и туризма ФГОУ ВПО Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств (г. Улан-Удэ), разработан курс лекций «Тибетские письменные источники как историко-культурные объекты». Цель учебного курса – знакомство с историей и культурой древнего Тибета, содержанием тибетских письменных источников, историей их создания и роли в формировании культуры народов Центральноазиатского региона.

При формировании данного учебного курса учитывались актуальные направления междисциплинарного гармонического синтеза, поэтому этот материал представлен с учетом историко-философского, филологического и культурологического подходов в современной науке.

При изучении тибетских медицинских сочинений (источники IX–XI и XI–XX вв.) дается обстоятельная информация о «Чжуд-ши» как основополагающем руководстве по тибетской медицине. Рассматриваются: Четыре Тантры (тантра основ, тантра объяснений, тантра наставлений, тантра дополнений), время создания, структура, краткое содержание и проблема авторства; Атлас тибетской медицины, Вайдурья – онбо, Дзейцхар-Мигчжан, Кунсал-нандзод, Кхобуг, Лхан тхаб, Онцар гадон дэр дзод, Шелпхрэнг – время создания и авторство, структура и краткое их содержание, степень изученности.

Поскольку основная цель курса «Тибетские письменные источники как историко-культурные объекты» состоит в том, чтобы привлечь к изучению источников будущих специалистов, которые при рассмотрении материалов этого курса должны четко сформулировать стоящие перед исследователями проблемы и обозначить «белые пятна». Например, в Атласе тибетской медицины большое число рисунков: жилищ и культовых заведений, мифических мест и природных ландшафтов, предметов культа и быта, бытовых сцен и сцен врачебных манипуляций, изображений божеств, простых людей и лекарей, растений и животных, мифических персонажей и т.п. Этот Атлас – рисунки и перевод подрисуночных подписей, выполненный коллективом ученых с вводными статьями, опубликован в 1994 г. В целом же, этот богатый изобразительный материал практически не изучен этнологами, историками и специалистами других направлений. Атлас является иллюстрацией к текстам ти-

бетского сочинения «Голубой берилл», перевод которого на русский язык выполнен Д.Б. Дашиевым. Тексты этого сочинения, также как и тексты основного учебника тибетской медицины «Чжуд-ши», изобилуют специальными терминами, расшифровка и идентификация которых требует обширных знаний не только в области медицины, но и в лингвистике, этнологии, истории культуры.

Одна из тем лекций посвящена истории буддийских монастырей, поскольку они являлись центрами культуры, при них находились школы, печатни и библиотеки. Подробно рассматривая историю буддийских монастырей на территории этнической Бурятии, большое внимание уделяется биографиям ученых-востоковедов, духовных лиц, посвятивших свою жизнь сбору, изучению и сохранению тибетских письменных источников, а также характеристике мировых востоковедных фондов, где они хранятся. Таблицы к лекции по теме «Люди и судьбы» дают возможность очертить область исследований каждого из ученых, периоды их творчества, места экспедиций, значение результатов их деятельности для современной науки и их научные труды. Практическая работа по теме «Тибетские буддийские тексты в мировых востоковедных фондах» способствует исследовательской работе, а также изучению особенностей текстов.

Так как при изучении курса встречается достаточно много специальных терминов и понятий, при подготовке к занятиям в течение всего семестра обязательной является работа со словарем, посещение Музея Бурятского научного центра СО РАН, зала «Тибетская медицина», а также посещение Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН.

Разработанная программа и методические рекомендации по изучению курса предназначена для студентов очного и заочного отделения по специальности «Музейное дело и охрана памятников». Данные разработки могут также представлять интерес для специалистов в области истории культуры, социально-культурной деятельности и туризма.

---

[1] Лхан тхаб. Разделы тха, да, па и пха. Главы 90–117. Пер. с тиб. А. Кособурова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 147 с.; «Чжуд-ши»: Канон тибетской медицины. Пер. с тиб., предисл., примеч., указ. Д.Б. Дашиева. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 766 с.; «Дзэйцхар Мигчжан» – памятник тибетской медицины. Новосибирск: Наука, 1985. 88 с.; Атлас тибетской медицины: Свод иллюстраций к тибетскому медицинскому трактату XVII века «Голубой берилл». Пер. текста атласа Т.А. Асеевой, Н.Д. Болсохоевой, Д.Б. Дашиева. М.: Галактика, 1994. 592 с.; *Аникеева С.М.*

К вопросу о терминообразовании в тибетском языке (на материале терминологии тибетских медицинских сочинений IX-XIX вв.): Препринт. Новосибирск,1983. 5 с.; *Аникеева С.М.* Тибетская медицинская терминология (на материале источников традиционной тибетской медицины): Автореф. дис. ...канд. филол. наук. Л., 1990. 17 с.; *Бадмаева Л.Д.* Монгольская терминология медицинского трактата «Чжуд-ши». Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1994. 153 с.; *Гармаева Ч.Ц.* Историография тибетской медицины. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. 200 с.

[2] Гармаева Ч.Ц. Указ. соч.

С.Г. Батырева

О ПАНТЕОНЕ БУДДИЙСКОГО ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА КАЛМЫКИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ КОЛЛЕКЦИИ МУЗЕЯ КИГИ РАН)

В историко-культурном исследовании художественного наследия, каким рассматривается старокалмыцкое искусство XVII – начала XX вв., важны региональные особенности бытования религии. Со времени массового принятия буддизма в качестве официальной религии ойратов-калмыков в XVI – начале XVII вв. проходит достаточно длительный период освоения и накопления профессиональных знаний, концентрируемых в калмыцких хурулах (монастырях). По прошествии его осуществляется творческое преломление тибетского иконографического канона в соответствии с мировоззрением и национальной эстетикой народа. Вкупе это обусловило состав пантеона буддизма у калмыков, как этнический вариант центрально-азиатского, во многом общего для тибетцев и монголов, и вместе с тем имеющего свои отличия.

В калмыцких храмах складывается местная школа станковой культовой живописи и скульптуры. Воспринятая иконографическая традиция буддизма претерпевает в этнической культуре структурную интеграцию, обуславливая формирование «своего» пантеона. Древняя, глубоко разработанная система изображения объемлет многочисленные мифологические персонажи добуддийских верований народа, включая их в обширный и полиэтничный пантеон буддизма. Локальная специфика иконографии старокалмыцкого искусства генетически связана с анимизмом, тотемизмом и шаманизмом, добуддийскими верованиями.

Обзор состава живописи и скульптуры из музейной коллекции Калмыцкого института гуманитарных исследований (КИГИ) РАН не претендует на исчерпывающий анализ, имеет описательный характер с выделением характерных, часто встречаемых групп канонических изображений. Историко-культурные предпосылки возникновения и развития старокалмыцкого искусства, и в частности, живописи обуславливают приблизительный состав пантеона в его позднем центрально-азиатском варианте. Сохранению его способствовала консервация многих особенностей быта и религиозных обрядов в новой этнокультурной среде обитания народа, переселившегося из Азии.

Этнолог Н.Л. Жуковская считает, что «калмыцкая мифология наименее самостоятельна, поскольку отрыв основной массы ойратов, предков калмыков, от монгольского этноса произошел сравнительно поздно: в первой половине XVII в. Сложение мифологических циклов, сюжетов и образов к этому времени можно считать в основном законченным»[1]. Соглашаясь в целом с исследователем, вместе с тем предполагаем сохранение архаических сюжетов, «законсервировавшихся» в изолированной от буддийских культурных центров традиционной культуре.

Отметим, достаточно по-разному классифицируют пантеон в зарубежной и отечественной музейной практике. А. Гетти дифференцирует пантеон северного буддизма на группы: Ади-Будда, Будды, Дхьяни-Будды, Дхьяни-Бодхисаттвы, Женские божества, Идамы, Дхармапалы, Второстепенные персонажи и Исторические персонажи[2]. У А. Гордон в «пантеоне божеств и святых» находим: Будды, Бодхисаттвы, Тары (женские божества), Идамы, Дхармапалы, Дакини, Божества богатства и Великие исторические учителя (архаты)[3].

У каждого из исследователей пантеона северного буддизма он «свой», с большей или меньшей степенью дифференциации основных групп персонажей. Нет смысла усложнять и без того непростую систему классификации, и с этой точки зрения нашим требованиям с небольшой коррекцией отвечает ориентировочная классификация, предложенная соотечественником Ю. Рерихом. Согласно последней, пантеон состоит из следующих сюжетных групп: Просветленные существа (а. нирманакайя-будды, б. самбхогакайя-будды, в. дхармакайя-будды, г. бодхисатвы, д. учителя, отцы церкви); Идамы; Дхармапалы; Мандалы; Иллюстрации к учению буддизма; Янтры[4].

Отметим, что наибольшую часть калмыцких коллекций, и в том числе исследуемой нами, составляют живописные произведения первых трех групп. Выделим наиболее популярные персонажи калмыцкого пантеона.

«Будда Шакьямуни» из группы «Просветленные существа», относится к разряду «нирманакайя-будды» (исторические). Будда Шакьямуни является «историческим буддой», «буддой настоящего времени». За ним следует «Майтрейя», т.е. «будда грядущего времени». Будды считаются духовными сыновьями Ади-Будды и классифицируются согласно их «частным функциям»[5].

Один из эпитетов Шакьямуни – «просветленный» в переводе слова «будда» с санскрита. События из жизни Шакьямуни послужили сюжетами огромного числа произведений в буддийском изобразительном искусстве. Иконография образа Будды сконцентрировала в себе основные этапы формирования буддийской иконографии на протяжении тысячелетий – от знака к антропоморфному образу. Исследователи отмечают появление иконографии Будды временем распространения махаяны, формирование образа связывают со скульптурными школами Гандхары и Матхуры, хронологически относят к эпохе Кушан[6]. Подобного мнения придерживается и Ю. Рерих, отмечая: «Многие иконографические типы буддийского пантеона ведут своё происхождение от оригиналов Гандхары»[7]. Помимо персонального изображения Шакьямуни в ваджрасане распространен в калмыцких коллекциях иконографический сюжет «Будда Шакьямуни с архатами Маудгальяной и Шарипутрой». В нашей коллекции сюжет, как правило, ограничен изображением только Будды Шакьямуни.

Из группы «Самбхогакайя-будды» (идеальные), включающей, в частности, пять татхагат и тридцать пять будд покаяния, имеют распространение образы будды врачевания Бхайшаджьягуру, будды Западного рая Сухавади Амитабхи и будды бесконечной жизни Амитаюса. Судя по большому количеству изображений последнего, Амитаюс пользовался особой популярностью среди верующих[8]. Изображения Амитаюса составляют целый односюжетный ряд коллекции.

Бодхисаттвы, помощники верующих на пути к самосовершенствованию, являются потенциальными буддами. Их существует несколько групп. Бодхисаттвами являются как мужские, так и женские божества. Из них довольно широко представлено изображение Ава-

локитешвары[9] и женские божества Тары, различающиеся цветовой и атрибутивной символикой. Некоторые из форм представляют собой шакти пяти будд созерцания (татхагат). Согласно мифологии Белая и Зеленая Тары, наиболее популярные у монгольских народов, появились из слез Авалокитешвары, скорбящего за судьбу людей. У ойратов Северо-Западной Монголии и калмыков воплощением Белой Тары, милостивой заступницы, была объявлена Екатерина II, пожаловавшая в свое время некоторые привилегии калмыцким ламам. В коллекции имеется ряд иконописных изображений Тар, бодхисаттв.

Популярные в калмыцком пантеоне изображения Белой и Зеленой Тар имеют функциональную взаимосвязь с культом богини-матери, имевшим многочисленные формы проявления в мифологии, и в частности, в образе хозяйки частей света. Это выражается в цветовой символике ее форм. Зеленая Тара, например, пользуется особой популярностью в монгольском мире, хорошо представлена в данной коллекции. Ее земным воплощением была объявлена жена последнего богдо-гегена Монголии[10]. Такие женские образы, как Сарасвати, Панчаракша и Маричи, пришедшие из добуддийских верований Индии и Тибета, не характерны для калмыцкого пантеона, нет их и в нашей коллекции. Факт, демонстрирующий избирательный характер заимствования буддийской традиции в системе художественной культуры народа.

Многочисленная подгруппа «Отцы церкви» («Исторические персонажи») включает образы учителей, проповедников, архатов. Они изображаются облаченными в одежду той буддийской школы, представителями которой являются. Различаются условные портреты последователей религиозных сект «ньингмапа» «каджутпа», «гелукпа» и «сакьяпа».

Самым популярным в пантеоне калмыков, судя по его многочисленным изображениям, является образ Цзонхавы, тибетского реформатора, основателя секты гелукпа. Объясняется это историческими обстоятельствами принятия буддизма ойратами в желтошапочной махаянистской традиции. Характерны три типа иконописных изображений Цзонхавы: персональный, с Кхайдубом и Дармаринченом, его учениками-последователями, и во главе пантеона в композиции «Цогшин». Структура сложной композиции «Цогшин Цзонхавы» подробно описана Е. Огневой[11], определившей ее как символическое изображение вселенной с трехчленным строением

«мирового древа». Последний сюжет в коллекции наблюдается в группе произведений монгольского происхождения. Имеющееся иконописное изображение Цзонхавы в сопровождении архатов, относится к поступлению из архива.

В условных портретах лам художник, за исключением строго разработанной иконографии Цзонхавы, был более свободен в выборе выразительных средств в изображении сюжета, нередко имеющего жанровый характер. Подобные произведения, по мнению К. Герасимовой, образно рассказывающие о событиях жизни того или иного мифического персонажа или реального церковного деятеля, содержат «прогрессивную в рамках своего времени линию дальнейшего развития художественного мышления, задача житийной иконы побуждала художника на поиски новых решений, что содействовало подъему профессионального уровня искусства»[12]. Здесь закладывались основы жанровой дифференциации живописи, имеющей возможность перерасти в светское изобразительное искусство.

Группу «Идамы», объединяющую так называемых личных божеств-покровителей, подразделяют на три подгруппы: «мирные», «гневные» и «мирно-гневные». Это те же «самбхогакайя-будды», только уже в частном, «личном» аспекте. Из гневных идамов представлены Ямантака и широко – Ваджрапани. Персонажи вошли в пантеон из кочевнических культов тибетцев и монголов. Изображаются устрашающего вида: темно-синего и черного цвета, украшены ожерельями из голов убитых неверных и диадемой из пяти черепов, символов земных скверн. Изображенные в неистовой пляске тела идамов объяты клубами пламени. Дополнительными атрибутами, помимо характерных для каждого из них капалы, трезубца, цепи и других, может быть накинутая на плечи и бедра тигриная шкура или лошадиные головы. Динамика позы и клубы пламени в ореоле призваны подчеркнуть мощь и силу персонажей, имеющих охранительную функцию. Среди них отметим в коллекции достаточно многочисленный ряд изображений Ваджрапани.

Функциями группы «дхармапалы», охранителей веры и чистоты учения, является защита верующего от различных обольщений и ложных путей мирской жизни[13]. Махакала, мужское божество, как правило, несёт украшения гневных идамов. Одной из популярных махакали, женских божеств, среди буддистов Монголии, Бурятии и Калмыкии является Лхамо, покровительница Лхассы. Лхамо, ин-

дийский аналог Шридеви, – единственный женский персонаж группы дхармапал в пантеоне северного буддизма. Это демоническое божество, хранительница тайн жизни и смерти, прародительница всего живого – богиня-мать, исцеляющая от всех болезней, и хозяйка горы у тибетцев[14]. Помимо этого, Лхамо считают хозяйкой времени. Четыре времени года – символические изображения всадников, появляющихся из короны на ее голове[15]. У монгольских народов образ Лхамо слился с образом шаманского божества Окон-Тенгри (калм. Дева-Небо)[16], связанного с плодородием и возрождением жизни. На празднике Цаган Сар устраивалась торжественная встреча ее скульптурного образа с выносом вокруг храма. Связь Окон-Тенгри с культом огня указывает на древние дошаманские истоки происхождения божества, получившего в иконографии внешний облик тибетской Лхамо. В нашей коллекции – в группе произведений из Монголии.

В роли охранителей сторон света выступают локапалы, пришедшие из индуизма и приобретшие впоследствии монголизированный внешний облик. Персонажи обыкновенно изображаются на лошадях или мулах, в военных доспехах с соответствующими атрибутами. К ним относятся оружие, стяги, арканы и прочее. В таких иконописных образах, как Вайшравана, явственно прослеживаются локальные – этнические особенности типа лица, одежды, атрибутов.

Божества-хранители сторон света «локапалы», в индийской традиции «махараджи»: Вайшравана (хранитель севера), Вирудхака (юга), Дхритараштра (востока) и Вирупакша (запада). Сторонам света соответствуют четыре дхьяни-будды: Амогасидхи (север), Ратнасамбхава (юг), Акшобхья (восток) и Амитабха (запад). Каждая часть света и сопряженные с ней локапала и дхьяни-будда имеют цветовую символику: север – зеленый, юг – желтый, восток – синий, запад – красный. В культуре буддизма обозначена пятая, воображаемая часть света – центр вселенной голубого цвета, соотносимый с дхьяни-буддой Вайрочаной. Вкупе представлена цветовая символика, обозначающая пять параметров горы Сумеру, центра буддийской Вселенной. Из локапал в пантеоне данной коллекции широко распространено изображение Вайшраваны, почитающегося в традиционной культуре монгольских народов как божество изобилия и богатства, называемое ими «Намсра» (Намсарай). Односюжетный ряд образов дает возможность проследить локальные особенности живописного исполнения.

В классификации Ю.Рериха выделяется еще одна группа изображений, называемая им «мандалы». Имеются они и в нашей коллекции. Интересно и сложно их космогоническое происхождение в иконографии северного буддизма. Сюжет в упрощенном варианте представляет собой диаграмму, используемую в заклинаниях, практике созерцания и обрядовой службе. Значение же самого слова «мандала» значительно шире указанного[17]. Изображение ее на холсте являет собой схему вселенной в системе сотериологического учения, ритуально обозначенную в тантризме. Это своеобразная картина мира или «карта космоса» в буддизме[18]. Обычно мандала представляет собой круг в квадрате, который, в свою очередь, вписан в круг. Внутренний круг схематически выглядит как восьмилепестковый лотос. Его восемь сегментов вместе составляют круг, поделенный расходящимися из центра лучами-радиусами. Квадрат, в который он вписан, строго ориентирован по сторонам света, обозначенным «своим» цветом. Существуют различные варианты этой схемы, воспроизводимые как в живописи, так и в пластике. Это зависит от того, в каком ритуале мандала используется и какому просветленному персонажу пантеона посвящена. Мандала имеет центральное значение в мировоззренческой системе буддизма, воспроизводимое выразительными средствами пространственных искусств: архитектуры, живописи и скульптуры. В мандалах калмыцкого пантеона, писанных на холсте или ксилографиях, в центре изображается ваджра, символ мужского начала, используемая в ритуалах тантризма, одного из направлений махаяны. В нашей коллекции их изображения минимизированы до лаконичной схемы, исполненной цветным карандашом на бумаге.

Следующую группу изображений Ю. Рерих классифицирует как «Иллюстрации к учению буддизма»[19]. В калмыцких коллекциях это, прежде всего, так называемое «Колесо бытия» (санскр. «Бхавачакра», калм. «Сансарин кюрд»). Это своеобразное наглядное пособие для разъяснения непосвящённым сути буддийского вероучения. «Сансарин кюрд» необходимо рассматривать как символическое, зашифрованное изображение времени и пространства бытия. «Сансарин кюрд» – схема сотериологического учения буддизма, претворенная в форме круга с использованием образов и понятий мифологии монгольских народов. В пантеоне нашей коллекции это единственное изображение, поступившее в 2009 г. Отсутствуют жи-

тийные композиции, посвященные жизнеописанию Будды. Таков состав наиболее распространенных сюжетов калмыцкого пантеона, представленный в коллекции музея КИГИ РАН, достаточно своеобычный в характерных иконографических сюжетах буддийской живописи и пластики.

Характерные образы рассматриваемой коллекции, тем не менее, не могут служить безошибочным показателем региональной специфики пантеона буддизма у калмыков. В силу указанных исторических обстоятельств комплектование калмыцких коллекций, дошедших до нашего времени, имеет, к сожалению, во многом «случайный» характер. Вместе с тем попытка выявления наиболее встречаемых персонажей пантеона, соотносимых с классификацией Ю. Рериха[20], надеемся, дает общее представление о калмыцком пантеоне, оформившемся в XVII–XVIII вв. В процессе освоения и накопления профессиональных знаний осуществлялось творческое преломление тибетского иконографического канона в соответствии с мировоззрением и эстетикой калмыцкого народа.

Отметим, в классификации Ю. Рериха[21] не указывается группа персонажей, имеющих местное происхождение. Наименование это, безусловно, относительно, поскольку каждый из иконописных образов буддизма в свое время вошел в пантеон из мифологии народов, в среде которых имел распространение буддизм. А. Гетти выделяет эти образы в специальную группу, именуя их «Второстепенными персонажами»[22]. П. Потт характеризует их как группу «Локальные божества», включающую богов здоровья, земли, дома, хозяев-покровителей гор[23], у монгольских народов впоследствии превратившихся в хозяев земли. Это так называемые «сабдаки», почерпнутые из шаманских и дошаманских культов монгольских народов. Усвоение местных культов тибетцев происходило в период заимствования буддизма из Индии, добуддийских культов калмыков – в период заимствования вероучения из Тибета. Историей выстроена цепь преемственности религии и связанных с ней художественных традиций, обуславливающих местное выражение канона.

Изображения локальных персонажей представляют особый интерес в историко-культурном отношении для выяснения связи буддизма с народными культами и выявления региональных особенностей иконографии. Сложение иконографии этих персонажей пантеона северного буддизма происходило в процессе закрепления «наиболее ценных и

устойчивых элементов народного эстетического опыта, шлифовалось селектирующей практикой многих поколений»[24].

В выявлении этнической специфики иконографии буддизма исследовательский интерес представляет группа пантеона «Локальные персонажи». В характеристике коллекции Музея традиционной культуры имени Зая-пандиты КИГИ РАН применен опыт научной каталогизации произведений буддийского изобразительного искусства из коллекций республиканских музеев. Локальные особенности иконографии отчетливо фиксируются в конкретных произведениях живописи и скульптуры. Это имеющиеся в музее образы Белого Старца в характерном для калмыцкой иконографии изображении, а также условные портреты лам для выявления этнической специфики иконографии старокалмыцкого искусства[25].

В группу «Локальные божества» входят боги здоровья, земли, дома, хозяев-покровителей, у монгольских народов впоследствии превратившиеся в хозяев земли. Отметим, образы эти далеко не «второстепенные» в исследовании иконографии произведений музейной коллекции, представляя сферу проникновения изначальных добуддийских верований в воспринятое вероучение. Образ ландшафтного божества Белого Старца в калмыцком пантеоне, в отличие от традиции монголов и бурят, определяющей его покровителем местности, у калмыков получил всеобъемлющую значимость покровителя всего народа. Его изображения дают возможность подойти к проблеме стилевых особенностей и стилеобразования канонической художественной формы в искусстве буддизма.

---

[1] *Жуковская Н.Л.* Бурятская мифология и ее бурятские параллели // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 92.

[2] *Getty A.* The gods of Northern Buddhism, Their history, iconography and progressive evolution trough the northern Buddhist countries. Oxford, 1928.

[3] *Gordon A.* Tibetan religious art. New York. 1952. С. 11–13.

[4] *Roerich G.* Tibetan paintings. Paris, 1925.

[5] *Gordon A.* The iconography of Tibetan Lamaism. Tokio, 1959. P.32, 33.

[6] *Пугаченкова Г.А.* Искусство Бактрии эпохи Кушан. М., 1979.

[7] *Roerich G.* Tibetan paintings. Paris, 1925. С. 7.

[8] *Getty A.* The gods of Northern Buddhism. Oxford, 1914. С. 37–39.

[9] *Roerich G.* Tibetan paintings. Paris, 1925. С. 53–60.

[10] *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 26.

[11] *Огнева Е.Д.* Структура тибетской иконы // Проблемы канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.

[12] *Герасимова К.М.* Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. Улан-Удэ. 1971. С. 102.

[13] *Gordon A.* Tibetan religious art. New York. 1952. С. 12.

[14] *Gordon A.* The iconography of Tibetan Lamaism. Tokio. 1959. С. 114–145.

[15] *Gordon A.* Tibetan religious art. New York. 1952. С. 35–39.

[16] *Кануков Х.Б.* Галын Окон Тенгер (Огненнопоклонство у ламаистов-буддистов) // Калмыцкая степь. 1927. № 8.

[17] *Жуковская Н.Л.* Мандала как предмет ламаистского культа // Культура народов зарубежной Азии. Л., 1973.

[18] *Tucci G.* The Theory and Practice of the Mahakala. London. 1961. С. 38.

[19] *Roerich G.* Tibetan paintings. Paris, 1925.

[20] *Roerich G.* Указ. соч.

[21] Там же.

[22] *Getty A.* The gods of Northern Buddhism. Oxford, 1914. С. 147.

[23] *Pott P.H.* Introduction to the Tibetan collection of the national museum of ethnology. Leiden, E.J.Brill, 1951. С. 36.

[24] *Бернштейн Б.М.* Традиция и канон. Два парадокса // Советское искусствознание. 80. Вып. 2. М., 1981. С. 139.

[25] *Батырева С.Г.* Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции. М., 2005. С. 120.

О.Ю. Колпецкая

БУДДИЙСКАЯ ТАНЦЕВАЛЬНАЯ МИСТЕРИЯ ЦАМ В ХАМБИНСКОМ ДАЦАНЕ БУРЯТИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

Традиционная шаманистская система верований бурят в первой поло-вине XVII столетия начинает претерпевать значительные изменения под воздействием нового мощного религиозного фактора – буддизма, который внедрялся на территории Прибайкалья и Забайкалья не только непосредственно из Тибета (через тибетских лам-проповедников), но и большей частью из Монголии, где уже мировая религия взаимодействовала с местными верованиями и культами. Подобный тибетско-монгольский вариант буддизма получил в научной литературе название *«ламаизм»*.

Следы обрядов, зародившихся в добуддийский период, можно обнаружить в мистерии *цам* – религиозном пластическом действе, участники которого, надев внушительных размеров маски, демонстрируют противоборство *бурханов*[1].

По мнению Сырдона, сына Гаттага, слово *«чам»* (*`cham*) в тибетском языке имеет два значения. В качестве глагола оно переводится не только как «танцевать», но и как «приходить к соглашению» (в последнем случае, помимо написания *`cham*, существует еще один вариант – *bcam*). Существительное *`cham pa*, соответственно, означает не только «танец», но и «согласие». Интересно, что в значении «танец» слово «*чам*» применимо исключительно к религиозным церемониям. Что же касается светских представлений, то здесь по отношению к танцу обычно используется термин «*гар*» (*gar*). В русской востоковедческой традиции слово «*чам*» употребляется в халхассой транскрипции – «*цам*»: во-первых, в связи с тем, что впервые отечественные исследователи столкнулись с этой церемонией в бурятско-монгольском ареале; во-вторых, потому что именно этот термин чаще всего используется среди народов, исповедующих буддизм на территории России[2].

Считается, что *цам* возник в Тибете. Традиция приписывает его создание крупному деятелю тибетского буддизма VIII в. – Падмасамбхаве. Однако, согласно высказываниям Далай-ламы V, «...танец сей ведет начало от благородного Кунту Сангпо и пяти Дхьяни-Будд, и был передан устно от Ваджрасаттвы – Чечог Херуке, который поведал это Ригсум Гонпо. Затем это знание распространилось в страны богов, нагов и якшей. В частности, достопочтимый царь Зэ разъяснил его трем мудрецам. От них это знание было передано Мастерам Учения: Падмасамбхаве, Вималамитре, Шиламанджу, Лоц-заве Джанянакумаре и прочим»[3].

В Тибете существует предание о том, что при возведении Падмасамбхавой монастыря Самъэ (Самьяй), местные духи всячески препятствовали его деятельности. Великий Мастер Учения, «облачившись в одеяния защитных божеств, исполнил священный танец и подчинил этих духов, взяв с них обет никогда не причинять монастырю вреда»[4]. Многие известные буддийские священнослужители не раз отмечали, что, находясь в состоянии глубокой медитации, им являлся Падмасамбхава. Например, знаменитый практик XV века Пема Лингпа увидел Падмасамбхаву накануне освящения храма Тамчин. Великий Учитель сказал: «Вот так танцуют при освящении храма!» и показал все соответствующие движения. Считается, что Пема Лингпа затем обучил этим движениям своих последователей. Падмасамбхава, не раз являвшийся *тертонам* (обладателям

сокровенных знаний), утверждал, что эти танцы «...принесут великое благо всем, кто увидит их!»[5].

Цам проводился как религиозное эзотерическое действо внутри мона-стыря: на монастырском дворе или в храме, где видеть его могли лишь посвященные. Впоследствии посмотреть танцевальное представление могли все желающие. Однако содержание *цама* было доступно лишь тем, кто знал сокровенный смысл движений, жестов, заклинаний. Тибетские книги о *цаме*, хранящиеся в дацанах, написаны символическими словесными формулами, значения которых нет ни в одном европейско-тибетском словаре. Танцевальные движения передавались ламами друг другу из поколения в поколение.

Путешественники, ученые, исследователи Центральной и Юго-Восточной Азии, наблюдавшие представления *цама*, проявляли большой интерес к этому самобытному зрелищу. Известны следующие его разновидности:

– массовый танцевальный;
– массовый танцевально-разговорный;
– танцевальный монолог.

Разные дацаны специализировались на какой-либо одной разновидности мистерии и исполняли ее из года в год, сохраняя реквизит и закрепляя за ламами-актерами определенные маски. Так, в Гусиноозерском Хамбинском дацане в Бурятии исполнялся *цам докшитов* (гневных хранителей буддийской веры)[6]. Персонажи этой танцевальной мистерии появлялись в ярких масках, вид которых должен был устрашать присутствующих[7].

Сведения о проведении *цама* в Хамбинском дацане представлены в книге «Буддийская мистерия Цам в Бурятии» В.Ц. Найдаковой[8]. Ее информаторы – ламы и люди старшего поколения, которые в свое время лично наблюдали эту мистерию. Кроме того, с подробным описанием *цама докшитов*, порядком его проведения, можно ознакомиться в исследовании Б.П. Сальмонта «Материалы к изучению бурят-монгольского искусства (песни, музыка, танцы)»[9]. Отметим, этот труд – уникальный источник информации, хранящийся в архиве рукописей Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, до сих пор не опубликован.

Известно, что Б.П. Сальмонт в июле 1926 г. присутствовал не только на репетициях *цама*, но и стал одним из зрителей, наблюдавшим исполнение мистерии в Хамбинском дацане. Он писал: «Для

более точного разбора мистерии, напрашивается деление всего материала на три части: 1 часть – ночное моление, заключающаяся в довольно торжественном богослужении и пляске одного из *шанаков* (лама-созерцатель); 2 часть (утро и день) – балет-пантомима с хоровым и оркестровым сопровождением, и, наконец, 3 часть – жертвоприношение (вечер)[10]. В.Ц. Найдакова, ссылаясь на воспоминания исполнителей *цама*, отмечает, что ритуальным танцам предшествовала закрытая часть *хурала*, проходившая внутри храма при участии небольшого количества лиц, посвященных в таинства мистерии. «*Чамбон*, эффектно одетый, будучи руководителем всей церемонии закрытого *хурала*, проводил обряд освящения «*Сора*». «*Сор*» – трехглавая пирамида, сделанная из теста и оканчивающаяся на вершине подобием человеческого черепа. Грани пирамиды окрашены в ярко-красный цвет, символизируя языки пламени. «*Сор*» является одним из атрибутов *цама докшитов* и представляет собой жертву, имеющую якобы силу сжигать врагов веры»[11]. Кроме того, во время ночного моления прислуживающий *чамбону* гэлюн-лама наливает в серебряную чашу-*дэбэр* кровь из *балы* (сосуд, изготовленный из человеческого черепа). «*Чамбон* от-ходит и наливает кровь из чаши в бараний желудок, завязывает и вкладывает в приготовленную из теста фигурку человека – *Линка*, – врага веры, воплощение грехов»[12].

По наблюдениям Б.П. Сальмонта, «действующих лиц (костюмированных) занято всего 78 человек, затем 16 человек прислуживающих во время обряда. К этому надо прибавить оркестр в 49 человек и хор свыше 50 человек». Однако в выводах этой работы исследователем *цама* приведено иное количество участников мистерии: оркестр 50 человек, хор 100–150 и танцующие 77 человек[13].

Устройство площадки для действия «довольно близко к устройству арены греческого театра. <...> Расположение зрителей амфитеатром также напоминает цирк, колизеум»[14]. В.Ц. Найдакова отмечает, что «в центре площади перед главным храмом ставили столик и над ним сооружали шёлковый навес-балдахин. Вокруг этого балдахина очерчивали мелом или известью несколько концентрических кругов – место, где танцуют маски. <...> *Цам* начинался с выноса "*Сора*" и "*Линка*", которые располагались на столике под балдахином. Под звуки инструментов ламского оркестра, расположенного вблизи внешнего круга, выходили исполнители танцевального действа»[15].

Среди персонажей *цама* можно выделить несколько групп. В первую группу входят маски *докшитов*, грозных божеств, гениев-хранителей буддийской веры. Их маски окрашены в синий, красный, зеленый, темно-желтый цвета. Лица искажены выражением ярости, негодования. У *докшитов* есть третий глаз урна – всевидящее око. «Предназначение *докшитов* заключалось в том, чтобы уничтожать еретиков и врагов религии, и внешний вид этих гневных защитников веры соответствовал их предназначению»[16], вселял ужас и страх в присутствующих. А.М. Позднеев отмечал, изображения *докшитов* «соединяют в себе все, что может представить безобразного и уродливого человеческая фантазия»[17]. Каждого *докшита* сопровождала свита.

Чойджил (тиб. *Чойджал*, древнеуйгур. *Эрлик*, древнеинд. *Яма*) – центральный персонаж цама – владыка ада, главный судья над душами умер-ших. В правой руке *Чойджил* держал жезл в виде скелета, которым он пома-хивал, отгоняя злых духов, в левой – аркан с кольцом и железным крюком для улавливания грешных душ, для укрощения вредоносной силы непокорных нечистых духов.

Вторую группу составляют птице- и звероголовые божества, вошедшие в буддийскую мифологию и обрядовую практику из добуддийской религии Тибета бон и местных шаманских культов. К ним относятся маски различных животных и птиц: *Джарок (Крэ), Маха, Шобэ* и др.

Маха и *Шобэ* предстают в масках с оленьими и бычьими рогами. Как отмечает Б.П. Сальмонт, их «движения резкие, быстрые...», они скачут «подобно сернам». «Финал пляски заключается в том, что *Маха* и *Шобэ* начинают бодаться. Тогда *хохимаи* (владыки кладбищ. – *О.К.*) подходят к бодающимся и разнимают их...»[18].

О *Джароке (Крэ)* Б.П. Сальмонт пишет следующее: «Самая скромная, малозаметная, но в высшей степени выразительная натура, изображающая врага веры. <...> Внешне он напоминает черного ворона. Маска на его голове птичья, окрашена в черный цвет с красным клювом». На нём чёрная облегаю-щая одежда, «а кругом пояса спадает нечто вроде короткой юбочки, напоминающей перья». На наш взгляд, Б.П. Сальмонт обращает внимание на одно очень важное обстоятельство: «Эту роль исполняет обычно человек, не принадлежащий к ламаистскому званию. Роль врага веры, роль существа, которое необходимо уничтожить, <...> само собой не может заинтересовать ламу, да к тому

же и роль-то позорная. Поэтому для исполнения этой роли, как мне рассказывали, нанимают кого-нибудь из нищих»[19].

К третьей группе относятся персонажи, представляющие различных людей: 22 *шанака* (ламы-созерцатели), *Хошин хан* и его 8 сыновей, *Гэсэр Богдо хан* (герой национального эпоса).

Особое место в мистерии занимает любимый зрителями персонаж *Цаган Убугун* (Белый старец)[20] – владыка земли, хранитель пастбищ и стад, божество плодородия и долголетия. Как отмечает М.А. Дэвлет, образ *Цаган Убугуна* «...вобрал в себя представления тюрко-монгольских народов о родовых предках, шаманских божествах, духах – хозяевах местности, духах – покровителях диких животных. В результате произошло слияние отдельных локальных автохтонных божеств в обобщающее божество – персонаж *цама*». Лама, исполняющий эту роль, появлялся в маске доброго и мудрого старца с длинной седой бородой. Белый Старец во время танца *шанаков* «разыгрывал комические сценки: нюхал табак, попрошайничал, собирал деньги, хадаки, если понравились ему, – благодарил»[21].

Маски *цама* выходили по одному или попарно, иногда группами. Жесты и движения участников мистерии воспроизводили канонические позы божеств буддийского пантеона. Фиксация позы на несколько секунд во время выхода маски была рассчитана на то, что она прочно запомнится зрителю.

Интересно, на наш взгляд, высказывание В.Ц. Найдаковой: «...персонажи *цама*, танцуя под музыку, в такт ей произносили про себя, а некоторые, как, например, *чамбон* в ночном обряде, громко пели тексты заклинаний (*тарни, мантры*) и именно эти таинственные формулы были связаны с танцевальными движениями...»[22].

Выход почти всех персонажей мистерии предварялся звучанием двух *ганлинов. Ганлин* – культовый духовой инструмент, изготовленный из берцовой кости человека, имеющий древнетибетское происхождение. В тантрийских ритуалах звук *ганлина* призывали гневных божеств и создавал необходимое настроение[23]. «...Ламы, играющие на *ганлинах*, <...> довольно оригинально в смысле стильности и пластики делают вращательное движение своими инструментами, украшенными длинными хадыками»[24].

Б.П. Сальмонт особо отмечает, что перед пляской *Маха* и *Шобэ*, после сигналов *ганлина* «доносится плач *бишхура*[25], «выплёвывающего» жесткую струю дрожащего звука в эфир. Ему вторят коло-

кольчики *дудермы*[26] (*дударны. – О.К.*), набрасывая какой-то нервный узор на немилосердное его утверждение о том, что новый бог появляется на пороге храма – встречай!»[27].

Известно, что заключительным танцем в Хамбинском дацане Бурятии был общий танец *докшитов* вокруг *Линка*, с последующим его рассечением на части. Во время этой пляски, как указывает В.Ц. Найдакова, «ламы, читающие молитвы, поднимаются и выносят «*Сор*» за монастырскую ограду к костру, где и сжигают его»[28]. Более подробно о заключительной части мистерии сообщает в своем исследовании Б.П. Сальмонт. В километре от дацана воздвигнут шалаш из соломы (*обохэй*). «Выносят «*Сор*» двое лам, имеющих завязанные рты. <…> За «*Сором*» следует поддерживаемый под руки лама, изображающий *Чойджила.* <…> Затем все танцевавшие *шанаки* и *докшиты* выходят из дацана в поле, где рассаживаются в две линии, поджидая остальную процессию, в которой участвует хор, оркестр и первоприсутствующие ламы». Священнослужители «берут головни и поджигают «*обохэй*» <…>. «*Сор*» наклоняют и бросают в огонь. <…> *Ухэр-бурэ*[29] извлекают звуки колоссальной силы, *хэнгэрэкэ*[30] (*хэнгэрэгэ. – О.К.*) бьют тремоло. <…> Процессия возвращается в дацан, где вновь происходит общая пляска, в конце которой д*окшиты*, а за ними *шанаки* уходят в храм»[31].

Известный востоковед Б.Я. Владимирцов отмечал, что содержание *цама* «заключается в представлении грозных божеств и гениев – покровителей буддизма, а также изображении их борьбы за буддийскую церковь. *Цам* <…> – зрелище, предназначенное для всех, для толпы, но тем не менее это священный, религиозный обряд, мистерия, ставящая себе целью не только поучать зрителей, напоминая им о невечности всего сущего и о разных таинственных силах, то покровительствующих, то враждебных буддизму, но и войти в особое мистическое единение с этими силами и через то водворить в округе радость и счастье»[32].

---

[1] Бурханами называют изображения богов буддийского пантеона, где особо выделяются бурха-ны-успокоители (аморлингой) и свирепые, гневные бурханы (докшиты).

[2] Сырдон, сын Гаттага. Чам. Ч. 1. // http://dorje-sempa.livejournal.com/275333.html

[3] Цит. по: *Дашиева Л.Д.* Традиционная культура бурят: учебно-методическое пособие. Улан-Удэ, 2005.

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] Как отмечает А.М. Позднеев, отправление докшитских хуралов (буддийских служб. – *О.К.*) началось в Монголии не ранее 70-х гг. XVIII в. По инициативе ламы

Эрдэни-Дзу'ского мона-стыря Дагбадорчжи монгольские ламы посещали тибетские монастыри, чтобы послушать там учение о докшитах, приобрести нужные книги и все необходимое для совершения обряда. См.: *Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Изд. Репринтное. Элиста, 1993.

[7] По сведениям Н.Л. Жуковской, маски цама были достаточно тяжелыми (одна маска могла весить до 30 кг). Костюмы и маски имел каждый монастырь, тщательно сохраняя их от одного представления до другого. Когда что-то из них приходило в негодность, производили замену с тщательным соблюдением необходимых обрядов». См.: *Жуковская Н.Л.* Мистерия цам (чам) // http://www.cbook.ru/peoples/calendar/bud_pr3.shtml

[8] *Найдакова В.Ц.* Буддийская мистерия цам в Бурятии. Улан-Удэ, 1997.

[9] Борис Петрович Сальмонт (1896?–1937) этномузыковед, композитор. С 1924 по 1929 гг. в Бурят-Монголии под руководством Сальмонта работала музыкально-инструктивная передвижка Московского Центрального дома искусств им. В.Д. Поленова. См.: *Сальмонт Б.П.* Материалы к изучению бурят-монгольского искусства (песни, музыка, танцы). Рукопись // ОППВ ИМБиТ СО РАН. Инв. № 364. Верхнеудинск, 1928.

[10] *Сальмонт Б.П.* Указ. соч. С. 185.

[11] *Найдакова В.Ц.* Указ. соч. С. 6–7.

[12] Там же. С. 6.

[13] *Сальмонт Б.П.* Указ. соч. С. 185, 213.

[14] Там же. С. 213.

[15] *Найдакова В.Ц.* Указ. соч. С. 7.

[16] *Дэвлет М.А.* «Загадка грозной мистерии» // Атеистические чтения. Вып. 19. М., 1990. С. 43.

[17] *Позднеев А.М.* Указ. соч. С. 51.

[18] Хохимаи – облегающая тело черная одежда исполнителей роли хохимаев расписана белой краской, на головах у них маска – человеческий череп. См.: *Сальмонт Б.П.* Указ. соч. С. 195.

[19] *Сальмонт Б.П.* Указ. соч. С. 192.

[20] Монгольское слово эбуген означает родовой предок. См. об этом: *Дэвлет М.А.* Указ. соч. С. 46.

[21] *Найдаова В.Ц.* Указ. соч. С. 18.

[22] *Найдакова В.Ц.* Указ. соч. С. 11.

[23] В древнем Тибете «материал для изготовления ганлина всегда был под рукой, ибо похороны там часто состояли из рассечения мертвого тела и вскармливании его грифам и иным плотоядным. Для изготовления инструмента берцовая кость отсекается приблизительно на 30 см от коленного сустава (см.: *Дорже Р., Эллингтон Т.* Даммару тайного ритуала чод (исследование в области символики музыкальных инструментов) // Гаруда. № 1. 1996. С. 53) «… На шишковидных концах коленного сустава проделываются два отверстия – двойной раструб, а с противоположной стороны делается узкий конус для губ. Звучащий конец обшивается кожей, а другой конец может быть обрамлен металлом». См.: *Дашиева Л.Д.* Указ. соч. С. 149.

[24] *Сальмонт Б.П.* Указ. соч. С.194.

[25] Бишхур – деревянный духовой (язычковый) инструмент типа гобоя, состоит из конического или цилиндрического корпуса, скрепленного металлическими кольцами, и медного раструба. Имеет 8 отверстий (7 игровых и одно на тыльной стороне между 1 и 2 верхними отверстиями). Длина инструмента около 60 см. В дацанском

оркестре бишхур выделяется своим сочным резким и несколько гнусавым голосом. Это единственный храмовый инструмент, способный интонировать мелодию». См.: *Китов В.В.* оркестр бурятских народных инструментов. Улан-Удэ, 1997. С. 28.

[26] Дударма – «набор из 9-12 небольших медных тарелочек, укрепленных на деревянной раме с рукояткой для держания. Тарелочки имеют различную звуковысотность и расположены на раме в определенном порядке в зависимости от настройки. Удары палочкой производимые с различной силой, позволяют исполнить отдельную мелодию». См.: *Дашиева Л.Д.* Указ. соч. С. 154.

[27] *Сальмонт Б.П.* Указ. соч. С. 194.

[28] *Найдакова В.Ц.* Указ. соч. С. 18.

[29] Ухэр-бурэ – медный духовой (мундштучный) инструмент больших размеров в форме хобота слона. Из-за большого веса (до 10 кг) и длины (3–4 м) раструб инструмента (в диаметре 27 см) при игре устанавливается на специальную подставку или плечо помощника-хуварака. По сведениям Б.П. Бальмонта, «труба издает звук gis контроктавы... Звуки этого инструмента обладают такой громкостью, что слышны за 5-6 км от дацана» См.: *Бальмонт Б.П.* Указ. соч. С. 150.

[30] Хэнгэрэг – двусторонний барабан трех видов: большой, средний, малый. «Корпус деревянный, мембраны из кожи теленка, козы и лошади. Обод барабана деревянный, раскрашенный в яркие цвета, иногда с резными украшениями. Играют на нем изогнутой деревянной палочкой в форме вопросительного знака с кожаной шишечкой (дохнюур). Большой хэнгэрэг обычно подвешивают к потолку дацана, а средний и малый устанавливают на подставку». См.: *Дашиева Л.Д.* Указ. соч. С. 153.

[31] *Сальмонт Б.П.* Указ. соч. С. 208.

[32] Цит. по: *Дэвлет М.А.* Указ. соч. С. 42.

Э.У. Омакаева, Е.Э. Хабунова, Д.Б. Гедеева

О СОХРАННОСТИ УСТНЫХ И ПИСЬМЕННЫХ ТРАДИЦИЙ ОЙРАТОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ РОССИЙСКО-МОНГОЛЬСКОЙ НАУЧНОЙ ЭКСПЕДИЦИИ В ЗАПАДНУЮ МОНГОЛИЮ В 2007 Г.)[1]

Состояние современного отечественного монголоведения, в том числе буддологии и ойратологии, характеризуется углублением теоретической и расширением эмпирической базы научных исследований, повышенным интересом к изучению устных и письменных традиций, созданием крупных фундаментальных трудов, интенсивными научными контактами между монголоведческими центрами России и Монголии.

В данной статье приводятся некоторые результаты полевых исследований, полученные в ходе выполнения совместного россий-

ско-монгольского экспедиционного проекта «Фольклор и язык западных монголов (ойратов) в контексте центральноазиатских устно-поэтических и письменных традиций» (рук. Д. Тумуртогоо, Э.У. Омакаева), осуществленного летом 2007 г. при поддержке РГНФ и МинОКН Монголии, а также благодаря содействию руководства Института языка и литературы АН Монголии (директор – акад. Д. Тумуртогоо), Кобдоского аймака (глава – проф. Нямдаваа). Проведенная экспедиция относится к так называемым «повторным» экспедициям «по следам» предшествующих собирателей.

Калмыцким ученым, ввиду разных обстоятельств, долгое время не удавалось попасть в Западную Монголию, до сих пор ассоциируемую калмыками с исторической прародиной, с памятью народа о своем героическом прошлом, о самобытной кочевой культуре, устными и письменными традициями.

Западная Монголия всегда привлекала внимание российских исследователей-монголоведов. Сведения о языке, письменности, фольклоре, религии и этнографии ойратов Монголии можно почерпнуть в научных монографиях и статьях, материалах экспедиций, дневниках, письмах, отчетах, фольклорных и диалектологических записях путешественников и ученых.

Большую роль в организации экспедиций в Монголию и, шире, Центральную Азию во второй половине XIX – начале XX в. сыграло Русское географическое общество (РГО), созданное в 1845 г. в Петербурге. В рядах РГО выросла замечательная плеяда исследователей, получивших мировое признание.

Спустя почти 100 лет нам выпала возможность пройти по «следам» академика Б.Я.Владимирцова, побывать у дербетов, проживающих у озера Увс-нур, у баитов, кочующих по горам и долинам Западной Монголии, у торгутов Булган сомона и других народностей, населяющих Кобдоский и Убсунурский аймаки Монголии.

Экспедиция была нацелена на сквозное обследование территории Западной Монголии и сбор фольклорно-этнографического, лингвистического, культурологического и искусствоведческого материала, на выявление степени сохранности устных, письменных традиций ойратских субэтнических групп и сравнительного изучения собранного фактического материала.

Первостепенная задача – определить круг информантов, знакомых с эпической традицией, столкнулась с рядом трудностей:

местные жители в числе знатоков старины, прежде всего, называли исполнителей народных песен и благопожеланий, в редких случаях упоминали тех, кто знает «Восхваление Алтаю и Хангаю» («Алтай Хангайин магтал»).

Известно, что только непосредственное общение со сказителем и знакомство с живой традицией может дать точное представление о состоянии устной традиции. Участникам экспедиции удалось пройти нелегкий, но полный радостных встреч и находок, важных наблюдений и интересных общений, путь по каменистым дорогам Западной Монголии, от Кобдо до Булган сомона, включая самые отдаленные горные айлы, расположенные в нескольких километрах от Хобугсарского аймака Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая и от Улангома до Давст сомона Убсунурского аймака, граничащего с Россией.

Поиски знатока ойратских эпопей шли на протяжении всего экспедиционного времени и маршрута. Найти традиционных сказителей эпоса, услышать исполнение героического эпоса «Джангар», ойратские былины «Бум Эрдени», «Дайни Кюрел», «Хан Харангуй» на достаточно обширной территории Западной Монголии за короткий период времени (с 4 по 27 августа 2007 г.) представлялось маловероятным в условиях продолжающейся кочевой практики аратов-скотоводов. Но отсутствие каких-либо сказителей также является фактом, заслуживающим специального научного анализа. Это и подстегнуло нас методично интервьюировать собеседников на предмет знания каких-либо сведений об эпической традиции, об исполнителях ойратских сказаний, отмеченными академиком Б.Я. Владимирцовым как «эпопеи, которые своими особенностями определенно выделяются из среды эпических произведений других монгольских племен».

Подробное описание наших поисков «эпических» фактов, думается, поможет обрисовать общую картину современного бытования устной эпической традиции в ареалах, обследованных Б.Я. Владимирцовым во время его экспедиций в Северо-Западную Монголию в 1911 и 1913–1915 гг., а полевой материал 2007 г. послужит основанием для отдельных суждений и толкований относительно динамики развития или угасания в Западной Монголии как фольклорной традиции в целом, так и эпической, в частности.

Первая возможность услышать сказителя представился 6 августа в Кобдо на открытии научной конференции представителей буддийско-

го духовенства. Пленарное заседание, начавшееся с общего молебна лам, было продолжено выступлением туульчи (именно так он был представлен публике), исполнившим «Восхваление Алтаю» («Алтайин магтаал»). «Восхваление Алтаю» в самых различных воспроизведениях (фрагментарно или полностью, более или менее профессионально, из уст представителей старшего и младшего поколений и т.д.) было услышано нами многократно во время экспедиции.

Фольклорная традиция – явление изменяющееся, зависящее от множества факторов, прежде всего, социально-культурных и исторических. Изменения, происходящие в реальной действительности, вносят существенные коррективы в процесс сохранения и развития устной словесности. Устная форма фольклора обеспечивает вариативность фольклорных текстов, делает их подвижными и коммуникативными. Она же (устность), создавая условия для мобильности фольклорных произведений, некоторым жанрам продлевает жизнь, другим же готовит забвение.

Дербеты, населяющие Убсунурский аймак, названный в свое время Б.Я. Владимирцовым «очагом» распространения ойратской эпической традиции, до сих пор хранят память о прошлом и продолжают восхвалять в своих магталах лучшие проявления человеческого духа и ума. Истинные носители фольклорной традиции нашли новые объекты воспевания. Что немаловажно, в них актуализируются то же самое, что воспето в традиционных жанрах монгольского фольклора, различие лишь в том, что вместо лихих скакунов воспеваются современные виды транспорта. Средство передвижения остается важным составляющим жизни современных монголов, а водители, мастерски владеющие искусством вождения, что демонстрируется ими при каждом удобном случае, представляются в новых панегириках лихими наездниками.

Изучение письменного наследия монгольских народов – также давняя традиция в монголоведении (А. Позднеев, Д. Кара, А. Сазыкин, Ж. Цолоо, А. Бадмаев, Н. Яхонтова и др.). В настоящее время уже можно судить о составе многих архивных и музейных коллекций рукописей и ксилографов на ойратском письменном языке, хранящихся в различных уголках мира, благодаря составленным специалистами описаниям и каталогам.

Из наиболее крупных отечественных собраний следует отметить описанную А.Г. Сазыкиным коллекцию ойратских памятников в коли-

честве 468 ед.хр., хранящихся в СПбФ ИВ РАН (ныне Институт восточных рукописей РАН), и собрание из библиотеки Восточного факультета СПбГУ, насчитывающее свыше 300 сочинений[2]. Небольшие коллекции ойратских рукописей имеются в Калмыкии (архив Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, Национального архива РК, Калмыцкого краеведческого музея им. Н.Н. Пальмова), описанные в разное время В.О. Чуматовым и К.В. Орловой[3]. Отдельные экземпляры на «тодо бичиг» имеются в Бурятии и Тыве[4].

Зарубежные собрания ойратских памятников представляет коллекция Института языка и литературы АН Монголии. О ее составе и содержании писали монгольские ученые, в том числе Х. Лувсанбалдан, О. Самбуудорж, описание коллекции выполнено Г. Гэрэлмаа[5] и др.

Действенным способом сохранения рукописного наследия и его популяризации является публикация факсимиле памятника, комментария и перевода. На это и должна быть нацелена, на наш взгляд, дальнейшая работа монголоведов и тибетологов. Сегодня интернет предоставляет пользователю широчайшие возможности приобщения к мировой культуре: электронные библиотеки, виртуальные музеи, богатейшие банки данных по самым разным областям человеческого знания, в том числе в области буддологии и ойратологии. Но, к сожалению, письменное наследие Зая-пандиты недостаточно оперативно вводится в научный оборот, еще мало издаются старописьменные памятники в переложении на современную графику, хотя в последнее время ситуация явно меняется к лучшему: монгольский ученый На. Сухбаатар в серии «Bibliotheca Oiratica», издаваемой Центром «Тод номын гэрэл», опубликовал несколько ойратских исторических письменных памятников. Так, например, в изданном в 2008 г. VIII выпуске серии опубликован факсимильный текст ойратского сочинения Дхармабадры «Золотые четки» (Altan erken), более известного под названием «История дзахчинского буддийского монастыря», из ойратского рукописного фонда Института языка и литературы АНМ. Текст этого буддийского памятника впервые введен в научный оборот известными монголоведами Д. Кара и Ж. Цолоо (1997 г.). Издание вышло в Венгрии без транслитерации и комментария (имеется только вступительная статья авторов). В монгольском издании текст в ойратской графике снабжен латинской транслитерацией, переложением на современ-

ную монгольскую графику (кириллица), комментарием, индексом слов. Конечно, необходимо осуществить перевод данного сочинения на русский и другие языки, что позволит познакомить широкую общественность с важными сведениями о распространении буддизма среди ойратов и роли в этом Зая-пандиты.

У исследователей появилась прекрасная возможность исследовать данное сочинение с разных точек зрения, в частности, с исторической и буддологической, что, собственно говоря, уже и делается, о чем свидетельствуют работы К.В. Орловой. Ученые КИГИ РАН на протяжении ряда лет исследовали текст памятника в лингвистическом и лингвокультурологическом аспектах.

Ввод в научный оборот и научное описание крупных коллекций письменных памятников, хранящихся в рукописных фондах и архивах монголоведческих центров, несомненно, имеют большое значение, но не менее важны рукописи из других (в том числе частных) коллекций как отечественных, так и зарубежных. К сожалению, сведений о составе некоторых зарубежных коллекций явно не хватает. И экспедиции в какой-то мере помогают заполнять имеющиеся лакуны.

Большой интерес представляют коллекции ойратских буддийских письменных памятников, которые были выявлены в двух западных аймаках Монголии (Кобдоском и Убсунурском), прежде всего, в библиотеках монастырей сомонов Манхан, Менххайрхан и Булган Кобдоского аймака, а также у частных лиц в сомоне Наранбулаг Убсунурского аймака, в г. Кобдо, а также в сомоне Менххайрхан.

Следует подчеркнуть, что отношение у людей к старым рукописям самое трепетное, как к сакральным предметам. К ним можно прикасаться только чистыми руками и с чистыми помыслами. Услышав, что мы приехали издалека и являемся их сородичами, они бережно вынимали из шкафов священные тексты, чтобы помочь в нашей поисковой работе, при этом они могли часами рассказывать о каждом сочинении.

В сомоне Менххайрхан, где проживают урянхайцы, настоятель местного буддийского храма лама Балданжав показал нам следующие сочинения:

1. Xutuqtu xara aman kelen amurliulun üyiledüqči keme:kü yeke kölgöni sudur (Kamjuyin naqpo sudur orošiboi).

2. Altayin sang-giyin sudur orošiboi.

3. Xutuqtu altan üsün xutuγan tamuu emdküi xuurei orošiba.

4. Dorji zodboyin ači tusa-yin tayilbur?

5. Altayin sang.

6. Galigiyin üzüq orošibo.

В Булган сомоне, где проживают торгуты, местный лама Ганта показал нам пять рукописей:

1. Töböd oyirod caγa:n tolγoi.

2. Arban γurban altai boqdoyin sang orošiboi.

3. Ariun sanggiyin sudur orošiboi.

4. Biliq baramidiyin sudur orošiboi.

5. Ezen blama gege:n zungkabayin surγali.

У ламы хранятся, по его словам, и другие сочинения: Altan gerel, Erdeniyin erike, Caγa:n šükürtü, Irö:liyin xa:n, Banzaraqči, Kušandara xa:ni tuuji, Sarayin gerel, Dare ekeyin maqta:l, Zuurdayin sudur, Altan saba, Yasu barixu yosun, Arša:ni zürkeni tuuji, Sambaliyin irö:l, Mayidariyin irö:l, Bodi moriyin irö:l, Itegel, Nayiman gege:n, Altayin sang, Geseriyin sang, Sa:zaγai kere: sudur, Subašida, Altan erike, Caqlaši altan erike, Caqlaši ügei cende ayiši.

Интересная коллекция ойратских рукописей обнаружена в сомоне Наранбулаг Убсунурского аймака. В частной коллекции скотовода Батсайхана, дербета, хранятся священные тексты. Он прекрасно знает их содержание, читает по просьбе людей в необходимых случаях. Например, когда строится новый дом, читается молитва «Олзя давхр» (Xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan keme:kü yeke kölgöni sudur). Многие тексты переписаны его рукой. Нам удалось описать 24 рукописи из его коллекции:

1. Xutuqtu caqlaši ügei nasun belge biliq-tü keme:kü yeke kölgöni sudur orošiboi.

2. Xutuqtu biligiyin činadu kürüqsen tasuluqči očir keme:kü yeke kölgöni sudur orošibo.

3. Xutuqtu xara aman kelen amurililun.

4. Xutuqtu ariun sanggiyin sudur orošibo.

5. Biliq baramid orošiboi.

6. Xutuqtu da:re ekeyin maqta:l orošiboi.

7. Altan dalaliγayitu ang šoboun dörbön moriyin γučin γurban sang orošiboi.

8. Oqtorγun γazar-yin nayiman gege:n.

9. Sayin badaraxu-yin irö:l orošiboi.

10. Sukavadi-du xubilun torökü irö:l.

11. Zöün züqtü šambaliyin irö:l.

12. Sukavadiyin irö:l orošiboi.

13. Xutuqtu altan üsüq xotoxan keme:kü nom orošiboi.

14. Xutuqtu suduriyin ayimagiyin erketü xa:n de:dü altan gerel keme:kü yeke kölgöni sudur orošiboi.

15. Bazar bidirana orošiba.

16. Zurxai.

17. Očir paniyin sang orošiboi.. om a xum.

18. Xutuqtu ölzöi dabxurlaqsan keme:kü yeke kölgöni sudur.

19. Xutuqtu sayin yabudaliyin irö:liyin xa:n orošiboi.

21. Sonoso:d toniloqči zurduyin sudur oršiboi.

22. Dalai blamayin zarliq.

23. Xutuqtu usnir-e:ce xaruqsan xara šükürtü.

24. Ariun sang.

Состав монгольских ойратских коллекций отличается тем, что в них больше канонических буддийских текстов, чем обрядовых и гадательных, как в калмыцких коллекциях. В каждой коллекции имеются сочинения, посвященные поклонению и жертвоприношению Алтаю. Этот обряд совершается местным населением и сегодня.

Полное описание выявленных в ходе экспедиционного исследования ойратских рукописей и введение их в научный оборот позволит расширить представление о письменном наследии монгольских народов и даст новый импульс к его изучению.

---

[1] Работа подготовлена при поддержке РГНФ-МинОКН Монголии (грант № 08-04-92305a/G).

[2] *Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. Т. 1. М.: Наука, 1988. 512 с.; *Uspensky V.L.* Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Tokyo, 1999. 185 p.

[3] *Чуматов В.О.* Старописьменные памятники КНИИИФЭ // Монголоведные исследования. Элиста: КНИИИФЭ, 1983. С. 116-131; *Орлова К.В.* Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии / Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5. М., 2002. 85 с.

[4] Annotated Catalogue of the collection of Mongolian manuscripts and xylographs M I of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist studies of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences / CNEAS Monograph Series No.17. Compiled by Nikolay Tsyrempilov / Ed. by Ts. Vanchikova. Japan: CNEAS, Tohoku University, 2004. 309 с.; *Sazykin A.G.* Catalogue of the Mongol Manuscripts and Xylographs preserved in the library of the

Tuvan Ethnological museum "Sixty Heroes" (Kyzyl) //AOH. T. 47. Fasc. 3. Budapest, 1994. P. 327-407.

[5] *Лувсанбалдан Х.* Тод усэг, тууний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975. 179 с.; *Gereltaa G.* Brief Catalogy of Oirat Manuscripts kept by Institute of Language and Literature. Vol. 3. Ulaanbaatar, 2005. 240 p.

Т.Ю. Сем

БУДДИЙСКО-ШАМАНСКИЙ СИМБИОЗ ТУНГУСОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

В научной литературе конца XIX – начала XX в. среди востоковедов и тунгусоведов неоднократно высказывалось мнение о буддийском происхождении шаманизма у народов Восточной Сибири и тунгусских народов Дальнего Востока, в частности[1].

Одним из первых эту идею сформулировал С.М. Широкогоров: «этнокультурная специфика тунгусского шаманизма была обусловлена историко-культурными связями и сформировалась в результате длительной ассимиляции и адаптации психоментального комплекса предков тунгусов с новой культурой буддизма эпохи чжурчженей XII века и имела сходства с дауро-солоно-киданьским шаманским комплексом»[2]. Близкой точки зрения придерживались также Л.Я. Штернберг и А.М. Золотарев, отмечая *тибето-китайско-индийские* элементы в тунгусо-маньчжуро-монгольском шаманстве[3]. «Поэтому мы не очень удивимся, увидев на посохе шамана Мунина старинную бронзовую статуэтку Будды», – отмечает А.М. Золотарев[4].

Таким образом, в литературе проблема влияния буддизма на шаманизм была поставлена еще столетие назад. Однако какого-либо разрешения она практически не нашла.

Следует отметить, что традиционная культура тунгусов Забайкалья и Амура сформировалась на стыке северо-азиатских, центрально-азиатских и восточно-азиатских культурных миров. Время проникновения буддизма на территорию Байкало-Амурского региона определяется средневековьем. Распространение дальневосточного буддизма в форме махаяны на территорию Забайкалья и

Приморья началось из Китая в IV–VI вв. Через монголоязычные племена киданей империи Ляо (VIII–X и X–XII вв.) буддизм проникает к бохайцам (VIII-IX) и чжурчжэням (X–XII вв.) – предкам маньчжуров и некоторым группам тунгусов Забайкалья, Приамурья и Маньчжурии (эвенкам, ороченам, манеграм, бирарам, нанайцам, удэгейцам). В результате у них буддизм отличался синкретизмом верований: сочетался с шаманизмом, даосизмом и конфуцианством[5].

Официально буддийские дацаны в Забайкалье были открыты в XVII в. Это повлияло на шаманизм и верования главным образом бурят, в меньшей степени эвенков, тувинцев, алтайцев. По данным С. Патканова, тунгусы Забайкалья – Селенгинского, Акшинского округов, инородцы Кужертаевской и Онгоцонской управы Читинского округа исповедовали буддизм и сильно обурятились. По переписи 1897 г. последователей буддизма среди тунгусов насчитывалось 9258 душ (4535 мужчин), что составило 15,3% всех тунгусов России[6]. Статистических данных по Амурской области и Приморью нет.

В.В. Солярский, изучавший правовое и культурно-экономическое положение инородцев Приамурского края, считает, что буддизм был занесен к «инородцам (Приамурского края) китайцами и усвоен его адептами в форме фоизма, т.е. в китайской переработке в духе конфуцианства, с воспринятыми им моральными и социальными элементами китайской культуры и с почитанием идолов»[7].

Раннее и неоднократное проникновение северного и дальневосточного буддизма из Китая и Тибета к монгольским, тунгусским и тюркским народам Забайкалья, Приамурья и Маньчжурии способствовало формированию буддийско-шаманского симбиоза в терминологии, верованиях, ритуалах и атрибутике.

В современной отечественной этнологической и лингвистической науке существует распространенное мнение, что название нанайских и эвенкийских шаманов – сама(н) – с тунгусского языка не переводится. По мнению Р.К. Менгеса, очевидно заимствование из санскрита. Г.М. Василевич считает, что имевшиеся попытки привести исходные основы из тунгусского для этого слова, не признаются за истинные. В частности, это касается предлагаемой версии от тунгусского глагола са – «знать», т.е. саман – «знающий человек», либо – «иступленный человек»[8].

В начале XX в. бытовало мнение (Кюнер, Лауфер, Штернберг, Фасмер) о вероятном сходстве с названием в др.-инд. шраманас –

«аскет-буддист», которое, по мнению, в частности, М. Фасмера, попало от тохаров через монголов к эвенкам[9]. Высказывалось также мнение, что слово шаман произошло от названия племени самаетян, которых вытеснили из Индии брамины[10]. Эта версия оспаривалась советскими этнографами[11], на том основании, что шаман не похож на странствующего монаха.

По данным Ж.Дюмезиля, слово шаман переводится как «усмиряющий» богов от индо-европейского – Samaya – «примирение», Samayati – «жрец, совершающий жертвоприношение, умиротворяет Варуну»[12].

Следует отметить, что наряду с термином шаман из буддизма тунгусами заимствована и другая сакральная лексика. Так, название священного дерева познания в буддизме имеет аналогии в сибирских верованиях. Шаманское дерево туру, или торо, у эвенков, нанайцев, удэгейцев, якутов, соро – у маньчжуров, сэргэ – у бурят имеет соответствие на санскрите дару, тару – как дерево познания. На этот факт обратил внимание еще Л.Я. Штернберг[13]. Наряду с ним санскритского дерева есть и второе название дерева бодхи – дерево просветления, которому аналогично нанайское понятие личного дерева-божества – подоха, пиохэ.

Особый интерес представляют тибетские и китайские соответствия в шаманизме сибирских народов. В Тибете разновидностью религии бонпо, которая стала буддийско-шаманским вероисповеданием, является религия шен. Китайский шаман – мужчина древней эпохи Чжоу – назывался си или нань-у[14], а само шаманство – пляской перед духами тяо-шень[15]. Название религии шен и шамана си в Китае имеет параллели в Сибири. У эвенков сенинг – вождь с функциями шамана[16].

Другая параллель касается особого термина в тибетских верованиях бон – дэу и китайского дао-дэ. Дэу – это способ передачи тайного знания, а дао – это путь познания истинного существования. В шаманстве тунгусских народов (эвенков, нанайцев, удэгейцев) становление шамана и его помощников называется словом с основой тэу-тай[17]. У нанайцев были особые служители каза таори (психопомпы)[18] в переводе означающие проводники пути тао, которые можно сравнить с китайским дао. Имеются и другие названия для идолов – символов этого знания. Тэунки – изображение духа-помощника шамана[19].

Имеется еще одна параллель в тибетско-тунгусских названиях. В тибетской религии бон и буддизме словом нингмапа называется часть священных текстов древней традиции. Сказания в тибетском языке имеют и другое название – друнг[20]. У эвенков, нанайцев и других тунгусских народов имеется слово нимнган, имеющего несколько значений - сказка и шаманский обряд отправления души в мир мертвых к предкам[21]. Это означало, что именно шаман второго посвящения был сказителем и ходоком вниз, в мир предков (психопомпом).

Все рассмотренные параллели в ритуальной лексике тибетской религии бон и буддизма, а также тунгусского шаманства свидетельствует об их происхождении из одного источника. Возможно, это был более ранний источник, потому, что существует версия, что религия бон в Тибете индо-иранского происхождения[22].

В шаманстве эпохи средневековья бохайцев и чжурчжэней особая роль принадлежала образам буддийского пантеона: Эрлик/Ерха, Ума, Гаруда, сохранивших свое значение в шаманстве тюркских, монгольских и тунгусских народов XIX–XX вв.[23].

В пантеоне нанайского шамана Богдано Оненко насчитывалось 9 уровней божеств – помощников, главой 33 верховных божеств было божество света Хосеа[24]. В этом прослеживается индобуддийская традиция – 33 верховных богов небожителей.

Будда. Из дальневосточного и северного буддизма народы Центральной Азии и Сибири восприняли верховных богов пантеона. Имя Будды было известно в местной огласовке Пута нанайцам, или Бурхан Бакши южным тувинцам, бурятам, забайкальским эвенкам[25]. В одном из мифов нанайцев о первом шамане рассказывается, что Бурхан (Будда) делал первого Дахсура (человека из рода Заксор)[26].

В фольклоре нанайцев называется имя Ананда Архат[27] – главный ученик Будды Шакья Муни. Следует отметить, что в ритуальном пантеоне нанайцев имелись изображения Будды Шакья Муни в позе лотоса, а также образ будды, расположенный на посохе сильного шамана (РЭМ кол. 8761-9239).

Эрлик/Ерхий. В шаманской традиции тюрко-монгольских народов Эрлик-хан – черный могущественный владыка судьбы являлся главным хранителем веры, за что имел эпитет Номон-хан, по одной из легенд – воспитанник трех лам[28]. Этот же термин встречается и в манихействе для обозначения веры Ном[29]. Впервые имя

Эрлик-хана упоминается в буддийской уйгурской сутре, что означает могущественный, сильный и признается эпитетом индо-буддийского божества – «погруженный Яма»[30]. У тунгусских народов имеется аналогичное божество под именем Илмун-хан или Ерхий мерген. Его изображение делали в виде бронзовых подвесок и представляли собой рогатого человека, стоящего в круге, а также в виде черного всадника с плетью, в образе творца мира. В верованиях нанайцев и орочей он – черный кузнец, хозяин подземелья, а в орнаменте нанайцев – летит на птице, драконе или хищных зверях[31]. Фольклорный образ Ерхий мергена в ритуальном комплексе имел изображение под именем Бучу[32] и сопоставлялся с образом индо-буддийского Ямы с зеркалом в руках. Его представляли в профиль с кругом в руке[33]. Функции Ерхий мергена несколько шире, чем у тюркского Эрлик-хана. Если Илмун-хан – это прямая копия Эрлика, то Эрхий мерген – хозяин судьбы, неба, погоды и воды[34].

Ума. В шаманстве тюркских, монгольских и тунгусских народов шаманы были связаны с богиней Умай. Раннее упоминание о богине Ума – царице встречается в буддийской уйгурской сутре. В представлениях тюркских народов образ богини матери прародительницы людей Умай, Май имел двойную семантику богини творца и демонической богини. В представлениях монгольских народов этот персонаж обозначал домашних и семейных охранителей. В верованиях тунгусо-маньчжурских народов богиня плодородия Майдя мама (нанайцы, удэгейцы) в ряде традиций носила также двойное имя Майин/Айин (эвенки, эвены, негидальцы) и являлась главным покровителем шамана, его матерью-зверем, связанным с душой шамана и хозяйкой вселенной. Она же была владычицей мирового древа жизни и мировой горы[35].

Гаруда. В тунгусском шаманстве с солнечно-огненной птицей Гарудой как одним из символов индо-буддийской культуры был связан ритуальный костюм, шаманские амулеты, включая предка шамана, изображение духов-помощников шамана, проводников по мирам.

Костюм профессионального шамана забайкальских и амурских эвенков, отдельных родов маньчжуров символизировал индо-буддийскую птицу Гаруду. Главный покровитель шамана эвенков и его изображение – предок мугдэ или тэгэлэ – был известен под именем Гаро, или Гаруда. В составе шаманских амулетов имелись разные изображения – символы птицы Гаруды. Образ Гаруды у

эвенков являлся покровителем в охоте, его представляли в образе птицы орла с лицом человека. Гаруда был главным инициальным духом и представлял связку из 9 орлов[36].

Индо-буддийская мифология повлияла на фольклор многих народов Сибири. У алтайцев, тувинцев, монголов, эвенков в творении мира важную роль играет ветер, вода и огонь. Демиург Вишну, или его помощник, превращается в черепаху или лягушку, которая переворачивается и поддерживает мир. Мировую гору обвивает огромная змея. Ею как мутовкой взбивают воды мирового океана и производят пену, для получения напитка бессмертия. Этот сюжет сохраняется позднее и в буддийской мифологии и попадает в мифологию тунгусских народов Восточной Сибири и Амура[37].

В эпосе эвенков часто встречается образ мировой горы, сделанной из драгоценных камней, на которой растут деревья с драгоценными яблоками[38], образ типичный для обозначения континентов и гор, их окружающих и рая в буддийской картине мира[39].

Космология буддо-даосского Китая повлияла на мифологические представления удэгейцев и нанайцев. Это, прежде всего, роль хаоса в становлении вселенной, его последующая дифференциация на сферы Неба и Землю, и Первочеловека (роль которого в ритуале исполняет шаман) как микрокосма, объединяющего в себе оба понятия Неба и Земли, и представляющего посредника между ними. А также восприятие Неба как мужского начала, а Земли как женского начала природы[40].

В ритуальной практике амурских эвенков-манегров, бираров и нанайцев использовались буддийские предметы, прежде всего ламаистские иконы, разноцветные флаги, ритуальная одежда, предметы, связанные с культом предков (идолы в кумирнях).

Некоторые эвенкийские шаманы проходили обучение в буддийских дацанах Забайкалья и получали от лам книги и степени посвящения. Книги перевозили на оленях, прикрепив к переметным сумам.

Большая нанайская шаманка Нэнэ рода Заксор при камлании над больным и при проводах души умершего в потусторонний мир, а также в случае инициации обычно использовала буддийские иконы (которых у нее было 18) и разноцветные флаги.

Разноцветные флаги, символы космоса, широко использовались нанайскими и эвенкийскими шаманами при камлании на не-

бо и к предкам. Манегрский шаман, стоя на коленях, повернувшись на восток или юго-восток, обращался со словами молитвы к божествам Неба, Солнцу, Луне и Звездам и просил здоровья, потомства, успехов в промысле[41]. У кур-урмийских нанайцев имелись специальные кумирни с изображением идолов-предков, которые снабжались трехцветными флагами – символами трех миров. Особенно это было распространено у рода Самар и Заксор, которые по легенде принесли на Амур шаманство.

Разноцветные флаги и иконы в кумирнях в комплекте с идолами имелись также в специальных ритуальных шаманских комплексах Дусху и Мяо. Нанайцы комплекс Дусху делали при тяжелых болезнях, инициациях, а комплекс Мяо строили в честь предков[42] (РЭМ 4700-94).

Дусху сооружали в честь верховного небесного божества Эндури (Боа). У нанайцев имелись специалисты дао-фо, название которых переводится как путь буддизма. Такие специалисты лечили от тяжелых болезней в жизни человека и использовали дусху. Комплекс Дусху включал божницу с 3 шестами и флагами на них, идолами, изображавшими главных духов-помощников шамана, картину Боачи или нюрха, а также шаманский нагрудник муйга[43] (РЭМ кол. 6827-99/1,2). Божница Боачи представляла шаманскую картину-икону в специальном ящичке (РЭМ кол. 11429-4,5). Рисунки на картине отражали мифологический космос с божествами и духами и иллюстрировали путешествие шамана к ним. Их делали с лечебной целью или с целью увеличения своей магической силы шаманом. На некоторых иконах встречаются буддийские символы и персонажи, например, жемчужина желаний на коне, образ всадника или божества с плетью (божества судеб) на нанайских картинах[44] (РЭМ кол. 1998-167).

На шаманизм тунгусоязычных народов Верхнего Амура и Маньчжурии – солонов, манегров и орочонов оказали влияние две школы буддизма – Гелугпа и Нингмапа. Особую роль среди эвенкийских и нанайских шаманов играли предсказатели, маги-заклинатели и чудотворцы, подобные буддийским гурумчи.

Главным атрибутом шамана у солонов, манегров и забайкальских эвенков являлся костюм. На оформление этого костюма оказала влияние ритуальная одежда тибетских шаманов-лам – предсказателей, известных у бурят и монголов под именем чайдман (чойчжин) или гурьтун. Ритуальный костюм шаманов-лам имел символические

полосы на полочках с бахромой, корону с лентами и 5–7 лепестками – символами буддийских драгоценностей, посох в виде копья с подвесками с навершием в форме ваджры и нагрудное металлическое зеркало с надписями имен богов или словами молитвы «Ом мани падме хум». В шаманских костюмах и атрибутах заклинателей солонов, манегров, бираров и орочонов имелись сходные элементы и смешались шаманские и буддийские традиции[45].

Шаманы манегров имели разные наборы ритуальных предметов: знамя, четки, шнур на развилке, шаманские картины, платки для молитвы, деревянные изображения духов-помощников.

В ритуальной практике тунгусских народов, как и народов Сибири в целом, наиболее важную роль играл бубен, который являлся не только музыкальным инструментом для введения в транс, но также местом сбора духов-помощников шамана и символизировал средство передвижения по мирам Вселенной. Изображение мандалы на шаманских бубнах эвенков, манегров, тюркских народов Южной Сибири сопоставляются исследователями с рисунками на шаманских тибетских бубнах[46].

Нанайцам, эвенкам, маньчжурам был известен тибетский буддийско-бонский ритуал полета на бубне-олене, имеющий шаманские истоки.

Буддийская секта жрецов ньигмапа, а также последователи черного и белого бона в Тибете использовали древний способ гадания на 9 зернах на бубне с белой и черной полосками, изображениями 16 секций сетки в двух кругах мандалы с надписями имен духов, причин болезней. Этот способ можно сравнить с гаданием 9 камнями нанайскими шаманами[47]. Обычно это гадание было нацелено на поиск души умершего во время ритуала поминок ньингмапа. На куске рыбьей кожи чертили сетку из 9 квадратов и на них бросали камни. В результате ритуала они передвигались, и шаман отгадывал – спрашивал у окружающих, те ли признаки умершего он называет. В буддизме и в шаманстве использован метод гадания с отождествлением Микро и Макрокосмоса.

Способ гадания с 9 камнями у нанайцев связан с образами 9 птиц с шаманского дерева, олицетворяющих звезды макрокосмоса и части тела человека как микрокосмоса.

Этот метод универсальный и используется не только в гадании, но также и в других ритуалах, в том числе в лечебном. У тунгусских народов был известен специальный набор шаманских ле-

чебных сэвэнов идолов, олицетворяющих определенные болезни, связанные с частями и органами человеческого тела[48].

Среди главных шаманских идолов нанайцев имеется идол Аями – творящий, проводник шамана по всем мирам Вселенной, главный инициальный дух – многоголовый, он имеет на голове еще 4 идола Бучу и 5 Манги[49], образы, которые можно сопоставить с буддо-бонским вероучением – 4 Бон причины и 5 Бон плода[50].

Особо стоит остановиться на некоторых ритуальных атрибутах удэгейцев. В частности, удэгейские шаманы использовали буддийские жертвенные стенки для гадания и лечения больных[51]. У главного шаманского духа-покровителя имелся специальный атрибут в виде дракона, пожирающего тигра (РЭМ кол. 6807-18), и соответствующего буддо-даосскому образу дао-дэ китайцев.

Приведенные в данной статье материалы свидетельствуют о пересечении буддийско-бонских традиций Тибета и буддо-даосских традиций Китая с шаманизмом тунгусоязычных народов Восточной Сибири и Дальнего Востока, как в области мифологии, верований, так и в области ритуала и атрибутики.

---

[1] *Банзаров Д.* Черная вера или шаманство у монголов // Собр. Соч. М., 1955.

[2] *Shirokogoroff S.M.* Psychomental complex of the tungus. Peking, 1935

[3] *Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 456-567.

[4] *Золотарев А.М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 154.

[5] *Пиков Г.Е.* Буддизм в государстве киданей // Известия СО АН СССР. Серия общественных наук. № 1. Вып.1. 1980; *Шавкунов Э.В.* Культура чжурчжэней-удигэ XII-XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М. 1990; *Воробьев М.В.* Культура чжурчжэней и государство Цзинь (X в. – 1234 г.) М., 1983.

[6] *Патканов С.* Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири // Записки Русского Географического Общества (по отделении этнографии), Т. XXXI. Вып.1-2. 1906. С. 223–225.

[7] *Солярский В.В.* Современное правовое и культурно-экономическое положение инородцев Приамурского края. Хабаровск, 1916. С. 151.

[8] *Василевич Г.М.* Этноним саман самай у народов Сибири // Советская этнография. 1965. № 3.

[9] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах. Пер. с нем. Т.4, М., 1973. С. 401.

[10] *Миллер Г.Ф.* История Сибири. Т.1. М., 1999. С. 532.

[11] *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984.

[12] *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 49.

[13] *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

[14] *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 55.

[15] *Бичурин Н.Я.* (Иакинф) О шаманстве // Он же. Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. СПб., 1840.

[16] *Анисимов А.Ф.* Родовое общество эвенков. Л., 1936.

[17] *Рычков К.М.* Енисейские тунгусы // Землеведение. Т.III-IV. М; Пт., 1923. С. 113–114.

[18] *Шимкевич П.П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896.

[19] На грани миров. Шаманизм народов Сибири. 2006; *Сем Т.Ю.* Верховный пантеон тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока (Х1Х–ХХ вв.): Типология и семантика образов. Автореф. дис. канд.ист.наук. СПб., 2007.

[20] *Норбу Намкай.* Друнг, Дэу и Бон. Традиции преданий языка символов и бон в древнем Тибете. Пер. с англ. М., 1997.

[21] Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Л. Т.1. 1975.

[22] *Гумилев Л.Н., Кузнецов Б.И.* Бон // Доклады Географического общества СССР. Вып. 15. Л., 1970.

[23] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм, Л., 1991.

[24] *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991.

[25] *Шимкевич П.П.* Указ. соч., 1896; Василевич Г.М. Сб. материалов по эвенкийскому (тунгусов) фольклору. Л., 1936.

[26] *Штернберг Л.Я.* Указ. соч. 1933.

[27] *Шимкевич П.П.* Указ. соч. 1896.

[28] *Потанин Г.Н.* Ерке. Культ неба в Северной Азии. Материалы к тюрко-монгольской мифологии. Томск, 1916.

[29] *Гумилев Л.Н.* Поиски вымышленного царства. М., 2004.

[30] *Неклюдов С.Ю.* Эрлик // Мифы народов мира. М., 1992. С. 669; Потапов Л.П. Указ. соч. 1991.

[31] *Сем Т.Ю.* Указ. соч. 2007.

[32] *Сем Т.Ю.* Пантеон божеств и предков // История и культура нанайцев. СПб., 2003. С 167–174.

[33] *Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири М.; Л., 1954.

[34] *Сем Т.Ю.* Указ. соч. 2003; Сем Т.Ю. Верховный пантеон.

[35] *Сем Т.Ю.* Образ прародительницы в мифо-ритуальной традиции тунгусо-маньчжурских народов // Записки Гродековского музея. Вып. 20. Хабаровск, 2008. С. 52–88.

[36] *Сем Т.Ю.* Шаманизм в ритуальной практике народов Сибири и Дальнего Востока // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Духовная культура. Вып.5, СПб., 1997. С. 85-112.

[37] *Мялль Л.Э.* Буддийская мифология // Мифы народов мира. Т.1. М., 1991. С. 190–194.

[38] *Романова А.В., Мыреева А.Н.* Фольклор эвенков. Якутии. Л., 1971.

[39] Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994.

[40] Категории буддийской культуры. СПб., 2000.

[41] На грани миров. 2006.

[42] *Шимкевич П.П.* Указ. соч.

[43] *Шимкевич П.П.* Указ. соч. С. 47–48.
[44] На грани миров. 2006.
[45] *Сем Т.Ю.* Традиционный комплекс манегров // Субэтносы в СССР. Л., 1986. С. 104–105; *Sem T., Fedorova M.* Schamanismus and buddhismus bei Volkern Sibiriens // Schamanen sibiriens. Magier. Mittler. Heiler/ ReimerbLinden-Museum Stuttgart, 2009. S. 164-167.
[46] *Oppitz M.* Trommeln der schamanen. Volkerkundemuseum der Universitat, Zurich, 2007. С. 36–41, 86–88.
[47] *Шимкевич П.П.* Указ. соч.
[48] *Сем Т.Ю.* Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. СПб., 2003. С. 190–191.
[49] *Шимкевич П.П.* Указ. соч.
[50] *Норбу Намкай.* Указ. соч.
[51] *Березницкий С.В.* Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток, 2003.

С.Х. Шомахмадов

ПРОБЛЕМА ИССЛЕДОВАНИЯ НЕАТРИБУТИРОВАННОЙ АВАДАНЫ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ИВР РАН

В отделе рукописей и документов Института восточных рукописей РАН (далее – ИВР РАН) в составе коллекции Н.Ф. Петровского под шифром SI 2085[1] хранится рукопись из Хотана, пополнившая еще в конце XIX в. собрание рукописей Азиатского музея, преемником которого является ИВР РАН. Рукопись выполнена на светло-коричневой плотной центральноазиатской бумаге, хорошо видны сохранившиеся поперечные линии, нанесенные для обозначения верхней границы строчки. Текст написан черной тушью с двух сторон по пять строк с каждой. Почерк – уставный вертикальный центральноазиатский брахми, язык – санскрит. На обратной стороне первого листа имеются шесть строк скорописного брахми, плохой сохранности. В левом поле лицевых сторон (*recto*) сохранилась пагинация.

Размер каждого листа – 37,5х6,8 см, на каждой строке 38–40 акшар[2], слева и справа – поля шириной 1,5 см, в левой части листа на расстоянии 11 см от левого края – круг диаметром 2,5 см и отверстие для брошюровки, что характеризует данную единицу хранения, насчитывающую 24 листа, как рукопись типа потхи[3].

Сохранность отдельных листов хорошая: края повреждены, на некоторых листах имеются лакуны – текст стерся от времени. По бумаге и палеографии текст можно датировать V – VII вв. Текст неполный, имеется начало сочинения, о чем свидетельствует наличие вводного слова ‘сиддхам’[4], открывающего многие центральноазиатские рукописи. Названия сочинения не сохранилось.

Впервые факсимиле, транслитерация и перевод рукописи были опубликованы во втором выпуске «Письменных памятников индийской письменности из Центральной Азии»[5], озаглавленная как «Авадана о ганди»[6]. В предисловии к изданию сказано, что С.Ф. Ольденбург, просмотрев рукопись, на оберточной бумаге манускрипта собственноручно написал: «авадана или джатака о ганди»[7]. К сожалению, предпринятый автором статьи поиск указанного документа в хранилищах Отдела рукописей и документов ИВР РАН результатов не дал.

В инвентарной книге № 3 Сериндийского фонда (коллекция Н.Ф. Петровского) на с. 18 есть запись, датированная 16-м ноября 1953 г., за № 495: «Рукопись типа потхи, размер 37,5x6,8, письмо брахми, язык – санскрит, шифр SI P/63, количество листов – 24»[8]. В аналогичной инвентарной книге содержится другая запись, датированная уже 16-м июля 1980 г.: «№ 78. [Авадана], бумага, вертикальный центральноазиатский брахми. 24 полных листа, края повреждены, имеется пагинация № 1–24, размер 37,5x6,8, санскрит»[9]. Возникает справедливый вопрос: если рукопись была идентифицирована как авадана (или джатака) еще С.Ф. Ольденбургом, почему в качестве таковой она атрибутируется только в 1980 г., а не сразу в 1953 г.? Более того, в первом выпуске «Письменных индийской письменности из Центральной Азии» (1985) приводится сводная таблица рукописей и фрагментов на санскрите из центральноазиатского рукописного фонда Института востоковедения АН СССР, где данная рукопись под шифром SI P/63 значится как «Авадана без названия»[10].

Издатели факсимиле, транслитерации и перевода рукописи признаются, что им не удалось отождествить текст с каким-либо опубликованным санскритским текстом и предполагают, что это некая апокрифическая сутра или авадана, санскритский текст которой утрачен[11].

Действительно, на 5 строке оборотной стороны (*verso*) листа № 12 текст именуется сутрой. В пользу этого свидетельствует наличие

таких стилистических особенностей, как вступительная мангалашлока[12] и стандартный зачин «так я слышал. Однажды...»[13]. Но стоит отметить, что данные особенности характерны также и для жанра авадан[14].

Содержание рукописи кратко сводится к следующему: прибыв в город Шравасти Бхагаван Будда Шакьямуни направился к дому девушки-прачки, которая по причине своей крайней бедности не могла достойно принять столь дорогого гостя. В горе она схватила нож и уже хотела покончить жизнь самоубийством, как пред ней явилось божество, дав ей все необходимое для достойной встречи – богатую одежду и роскошную пищу. Оказав подобающий прием, девушка спросила Будду о причинах своей бедности, и тот ей поведал, что нынешнее и все предыдущие рождения в бедноте – это плата за отказ подать милостыню странствующему монаху. Но отныне, добавил Бхагаван, ее пребывание в бедности заканчивается, предсказал ей смерть через шесть дней и последнее рождение в семье правителя Магадхи – Аджитасены. Вернувшись из города, Будда прочел монахам проповедь о звуках гонга, которые должны всегда напоминать об этом случае.

По прошествии шести дней, когда девушке настало время родиться в семье правителя Магадхи, туда направился ученик Будды – Нандимитра, который на глазах у Аджитасены продемонстрировал сверхъестественные, риддхические, способности, именуемые 'викирина' («разделение»), разобрав свое тело на отдельные члены, оставаясь при этом живым, но в состоянии глубокой медитации. Поразившись увиденным, Аджитасена проникся учением Будды, передал бразды правления старшему сыну и удалился от дел. На этом текст рукописи обрывается.

Необходимо кратко изложить стилистические особенности основных жанров буддийской нарративной литературы: сутр, авадан, джатак.

Все три текста относятся к так называемым «двенадцати 'анга'» [aṅga – (санскр.) «часть»], классификации буддийских канонических текстов. Помимо сутр, авадан и джатак в эту классификацию входят такие жанры буддийской литературы, как джейя (geya), вьякарана (vyākaraṇa), гатха (gāthā), удана (udāna), нидана (nidāna), итьюкта (ityukta), вайпулья (vaipulya), абхутадхарма (abhutadharma) и упадеша (upadeša).

Сутра (*санскр.* – «нить») – текст, построенный в форме беседы-наставления и представляющий собой проповедь, приписываемую традицией авторитету основателя вероучения – Бхагавану Будде. Рассчитанные на восприятие широкой и неоднородной по степени образованности аудитории, тексты сутр изложены в форме нарратива, изобилующего специфически буддийской метафорикой, и не претендуют на систематическое изложение религиозной доктрины. В них дается разъяснение основных положений вероучения, снабженное яркими и запоминающимися сюжетами, вводится набор специфически буддийской лексики, которая лишь с ходом времени получила свое строгое теоретическое обоснование в комментаторской традиции третьего раздела канона – *Абхидхарма-питаки* и в религиозно-философских сочинениях, принадлежащих к постканонической традиции.

Структура сутр подразумевает наличие непосредственно проповедывающего лица и аудитории, внимающей нарратору. В сутрах проповедь ведется от лица Бхагавана, а круг слушателей – ближайшие ученики Будды. Отличительной чертой является наличие в сутрах повторов, которые, построенные по мнемоническому принципу, способствуют лучшему запоминанию текста с последующим его дословным воспроизведением.

Термин авадана ('avadāna'; пали – 'apadāna') принято переводить как «сказание о героических деяниях», имея ввиду повествование о благочестивых деяниях и отражении их на последующих воплощениях совершивших их существ. Нарратив условно делится на три части: вначале излагается настоящая ситуация, затем – обстоятельства в прошлом, обусловившие существующий ход событий, и наконец, предсказание будущего и заключительное поучение, устанавливающее тождество действующих лиц «повествования о прошлом» и «повествования о настоящем». Стиль авадан также характеризуется канонической строгостью, отличительной чертой которой являются постоянные повторения начальных и заключительных фраз, описания событий и характеристики персонажей, что, может быть, принято за мнемонический прием, характерный для сутр.

Этимологически термин 'avadāna' интерпретируется и как повествование о большой религиозной заслуге, и историю обретения этой заслуги. Такой благодетельный акт может состоять и в самопожертвовании, и в простом почитании Бхагавана, подношении

монаху пищи и одежды, предоставлении страннику прибежища, поклонении ступам и т.д. Действительно, в четвертом томе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху указывается, что санскритское '-dāna' (вторая часть двусоставного слова 'ava-dāna') означает одно из трех, наряду с добродетелью и созерцанием, достойных действий – даяние, акт благодетельного дарения[15]. Таким образом, термин 'avadāna' можно перевести, как «[Повествование о] достойном (благодетельном) деянии». Именно в таком ключе, в смысле религиозного подвижничества как истинно героического деяния, на наш взгляд, следует трактовать термин 'авадана'.

'Jātaka' – (санскр.) «[История о] прежних рождениях», повествования о прошлых рождениях Бхагавана Будды. Всего насчитывается 547 джатак. Отличительной особенностью джатак может служить чередование прозы и стихотворной формы – гатх (санскр – 'gāthā'). Структурно каждая джатака насчитывает три части: введение, излагающее обстоятельства, побудившие Будду рассказать данную историю, затем сама притча (собственно, джатака), отсылающая слушателя к далекому прошлому – одному из давних рождений Будды, когда он был Бодхисаттвой, и, наконец, отождествление героев рассказанной истории с Буддой и его слушателями.

Тем не менее однозначно определить тот или иной нарратив как сутру, авадану или же джатаку бывает весьма проблематично. Присутствие в тексте какого-либо отличительного жанрового признака не гарантирует однозначного атрибутирования. Один и тот же сюжет, практически без изменений, может «мигрировать» из сутры в джатаку или авадану. Так, например, Ними-джатака («Джатака [о царе по имени] Ними») является инвариантом палийской Макхадэва-сутты («Сутре [о царе по имени] Макхадэва»), (в то время как Макхадэва-джатака является квинтэссенцией обоих сюжетов), а Махасудассана-ападана схожа с «одноименной» Махасудассана-суттой, в которой, кстати, также присутствуют гатхи, что, таким образом, сближает эту палийскую сутру по жанру с джатаками.

Наличие таких общих стилистических черт, как вступительная мангала-шлока, зачин «так я слышал» и многократные повторения доктринально значимых фрагментов текста (мнемотехнический прием) затрудняют четкое различение между сутрой и аваданой. Даже оформление нарратива в виде проповеди, что является отличительной особенностью сутры, также не гарантирует однозначно-

го атрибутирования – так, например, и в «Джатаке [о царе по имени] Ними» основное повествование так же, как и в Макхадэва-сутте, обрамлено беседой-проповедью, состоявшейся между Бхагаваном Буддой и его ближайшим учеником Анандой[16].

Более того, в монографии «История буддийской санскритской литературы» Дж. К. Нариман говорит о тождественности терминов ‘авадана’ и ‘джатака’, указывая на то, что «Джатакамалу» Арья Шуры также называют ‘Бодхисаттва-аваданамала’. Также Нариман обнаруживает ряд схожих черт, сближающих махаянскую Сутра-аламкару и Джатакамалу с текстами жанра авадан[17].

Учитывая вышеизложенное, возможно предположить, что исследуемая рукопись больше отвечает особенностям жанра авадан по следующим компонентам: условное деление сюжета на три блока – «рассказ о настоящем» (пришествие Будды в Шравасти и визит к девушке-прачке), повествование о событиях далекого прошлого, приведших к нынешнему состоянию дел (разъяснение Бхагавана о причинах бедности девушки, вызванной греховными поступками в прошлых жизнях) и предсказание о том, что девушке предстоит последнее рождение мужчиной в знатной семье.

Однако, в работе Г. Шопена «Figments and fragments of Mahāyāna Buddhism in India: more collected papers» есть ссылка на публикацию рукописи SI P/63 во втором выпуске «Памятников индийской письменности из Центральной Азии»[18], где манускрипт атрибутирован как ‘Аджитасена-вьякарана-нирдеша-нама-махаяна-сутра’[19] (далее – Аджитасена-вьякарана), относящаяся к раннемахаянским текстам. В пользу этого свидетельствуют данные, содержащиеся на подсайте Гёттингенского университета (Германия) – GRETIL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia), – где та же рукопись идентифицирована японским буддологом Ф. Еномото как Аджитасена-вьякарана[20].

Аджитасена-вьякарана по содержанию совпадает с текстом неатрибутированной рукописи из коллекции Н.Ф. Петровского: повторяется сюжет о прачке, которой предсказано обретение состояния будды (*buddhatva*). Сутра характеризуется соединением идей стхавиравады (идеал архата – достигшего нирваны в одиночку) и собственно махаянскими установками (возможность обретения окончательного освобождения женщиной), что и позволяет рассматривать Аджитасена-

вьякарану как «прото-махаянскую» сутру, к которым также относятся Аштасахасрика, Акшобхья-татхагатасья-вьюха, Сурамгама-самадхи-сутра, Аватамсака-сутра, Друма-киннара-раджа-париприччха, Бхадрапала-сутра и др.[21]

Все вышеизложенное, а также сопоставление санскритских текстов Аджитасена-вьякараны и рукописи из коллекции Н.Ф. Петровского, убеждает в том, что эти манускрипты аналогичны друг другу, но не идентичны. Вполне возможно, что прежняя «Авадана о ганди» и является аваданой на сюжет, представленный в Аджитасена-вьякаране, или же это иновариант той же сутры.

Таким образом, сегодня в распоряжении исследователей имеется весь необходимый методологический инструментарий для глубокого изучения неатрибутированной рукописи из коллекции Н.Ф. Петровского: факсимиле и транслитерации обоих манускриптов. Перевод «Аваданы о ганди», изданный в 1990 г.,[22] не раскрывает богатство и самобытность буддийской семантики, характерные для раннемахаянских произведений. Поэтому необходимо новое издание транслитерации и перевода рукописи из коллекции Н.Ф. Петровского, снабженные комментариями и исследованием, тем более что привлечение найденной в Гилгите Аджитасена-вьякараны позволит восстановить содержание утраченной части в манускрипте Н.Ф. Петровского.

Список сокращений

ЭА – Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001. 755 с.

---

[1] SI – 'Serindica', по устаревшему названию обширного региона, включавшему Центральную и Восточную Азию, Тибет, Монголию и северо-восточный Китай – 'Сериндия' («Китае-Индия»).

[2] 'Акшара ' – (санскр.) «меч», «звук», «слово».

[3] 'Потхи' – название ксилографических или рукописных книг продолговатой формы, восходящих к рукописям на пальмовых листьях. Синонимом 'потхи' является санскритское слово 'пустака' – «манускрипт», «книга».

[4] О 'сиддхам' см.: *Sander L.* Om or Siddham–– Remarks on Openings of Buddhist Manuscripts and Inscriptions from Gilgit and Central Asia // Deyadharma, Studies in Memory of Dr. D.C. Sircar, 1986. C. 251–262.

[5] Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Выпуск 2 / Издание текстов, исследование, перевод и комментарий Г.М. Бонгард-Левина, М.И. Воробьёвой-Десятовской и Э.Н. Тёмкина (Памятники письменности Востока. LXXIII. 2; Bibliotheca Buddhica, XXXIV). М.: Наука, 1990. 440 с.

[6] 'Gaṇḍī' – (санскр.) «гонг». Презентирование данной рукописи как «Авадана о гонге (ганди)» не лишено оснований. Известен текст 'Ганди-стотра-гатха' (Kien-ch'ui-fan-tsan (Gaṇḍīstotragāthā), сохранившийся в китайской транскрипции санскритский гимн Ашвагхоши. Изд. барон А. фон Сталь-Гольстейн. Санкт-Петербург, 1913, подробное изучение которого еще предстоит.

[7] Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Выпуск 2. Издание текстов, исследование, перевод и комментарий Г.М. Бонгард-Левина, М.И. Воробьёвой-Десятовской и Э.Н. Тёмкина (Памятники письменности Востока. LXXIII. 2; Bibliotheca Buddhica, XXXIV). М.: Наука, 1990. С. 158.

[8] Архив 86/1, Отдел рукописей и документов ИВР РАН. Инвентарная книга №3 Сериндийского фонда: Коллекция Н.Ф. Петровского и др. Инв. №1–. Начата в 1953 г. С. 18.

[9] Архив 86/4, Отдел рукописей и документов ИВР РАН. Инвентарная книга № 3 Сериндийского фонда. Коллекция Н.Ф. Петровского. №1–584 инв. С. 12.

[10] Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Выпуск 1. Издание текстов, исследование, перевод и комментарий Г.М. Бонгард-Левина, М.И. Воробьёвой-Десятовской и Э.Н. Тёмкина (Памятники письменности Востока. LXXIII. 1; Bibliotheca Buddhica, XXXIII). М.: Наука, 1985. С. 30.

[11] См.: Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Выпуск 2 / Издание текстов, исследование, перевод и комментарий Г.М. Бонгард-Левина, М.И. Воробьёвой-Десятовской и Э.Н. Тёмкина (Памятники письменности Востока, LXXIII, 2; Bibliotheca Buddhica, XXXIV). М.: Наука, 1990. С. 159.

[12] О мангала-шлоках см.: *Roth G.* Mangala-Symbols in Buddhist Sanskrit Manuscripts and Inscriptions // Deyadharma, Studies in Memory of Dr. D.C. Sircar, 1986. С. 239–250.

[13] Санскр. – 'evaṁ mayā śrutam ekasmiṁ'

[14] См.: Aśokāvadāna. Sanskrit Text compared with Chinese Version. Ed. by S. Mukhopadhyaya. – New Delhi: Sahitya Akademi, 1962. P. 1.

[15] ЭА. IV. 111 – 112.

[16] См.: Jātakas or Stories of the Buddha's Former Births. Vol. I – VI. Translated from the Pāli by Various Hands under editorship E.B. Cowell. Vol.VI, Cambridge, 1907. P. 53.

[17] См.: *Nariman G.K.* Literary History of Sanskrit Buddhism (From Winternitz, Sylvain Levi, Huber). Bombey, 1920. P. 45.

[18] См.: *Schopen G.* Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: more collected papers. Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2005. P. 184.

[19] Аджитасена-вьякарана, записанная на центральноазиатском брахми, была найдена в Гилгите примерно в то же время, что и рукопись из коллекции Н.Ф. Петровского – в конце XIX в.

[20] Ajitasenavyakarana. Based on the ed. by N. Dutt in: Gilgit Manuscripts, vol. I, Srinagar 1939. P. 103-136. 2nd ed. Delhi 1984 // GRETIL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia. URL: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/ajitsvyr.txt (дата обращения: 15.06.2010)

[21] См.: *Williams P.* Mahāyāna Buddhism: the doctrinal foundation. London, 1989. P. 26–33.

[22] См.: Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Выпуск 2. Издание текстов, исследование, перевод и комментарий Г.М. Бонгард-Левина, М.И. Воробьёвой-Десятовской и Э.Н. Тёмкина (Памятники письменности Востока, LXXIII, 2; Bibliotheca Buddhica, XXXIV). М.: Наука, 1990. С. 158–180.

Л.Д. Дашиева

БУДДИЙСКИЕ ПЕСНОПЕНИЯ БУРЯТ: К ВОПРОСУ ЖАНРОВОЙ ТИПОЛОГИИ

Современная буддология широко представлена многочисленными исследованиями, посвященными историко-философским, этико-эстетическим, историографическим и другим аспектам бурятского буддизма. Однако в настоящее время изучение буддийской музыки не являлось предметом специального исследования, хотя рассмотрение музыкально-обрядового комплекса буддийской службы в дацанах Бурятии начато Д.Д. Дондуповым[1], а описание буддийских музыкальных инструментов предпринято автором статьи[2].

Буддийские песнопения представляют особое жанровое явление в духовной культуре бурят. В разработке жанровой типологии буддийских песнопений следует различать две традиции: дацанская (храмовая) и внехрамовая традиция, основанная на синтезе религиозной буддийской и народной песенной культуры. Дацанская традиция базируется на канонизированном исполнении молитв *маани*[3] во время богослужения. Молитвы *маани*, исполняющиеся в обычной службе и на буддийских праздниках *хуралах*, представляют речитативное сольное или сольно-ансамблевое интонирование и посвящены божествам буддийского пантеона (так называемым *сахюусанам* – «хранителям веры») *Сагаан Дара Эхэ* (Белая богиня), *Ногоон Дара Эхэ* (Зеленая богиня), *Арьябало* (санскрит. *Авалокитешвара*), *Жэгдын Гомбо* и др.

Наш интерес к музыке внехрамовой фольклорной традиции обусловлен, прежде всего, феноменом популярности буддийских песнопений в песенной культуре восточных *хори-бурят* и южных селенгинских бурят. В их традиционной музыке активно бытуют песнопения, посвященные божествам буддийского пантеона, дацанам и служителям буддийского культа – ламам. Фольклорная традиция представлена такими жанровыми разновидностями, как *Буддын шажанай магтаалнууд* (буддийские магталы) или *Мааниин магтаалнууд*, *Дасанай магтаалнууд* и др.

Буддийские песнопения представляют собой магталы (*магтаалы*)[4] – песни прославления или «хвалебные» песни, в которых воспеваются божества в возвышенных выражениях, заимствованных из богослужебных книг (номов), прославляются имена выдающихся монахов, восхваляются буддийские храмы (дацаны), построенные в Забайкалье в XVIII-XX вв. Безусловно, магталы религиозного содержания – *Буддын шажанай магтаалнууд* или *Мааниин магтаал*, репрезентирующие внехрамовую традицию исполнения буддийских песнопений, являются поздним жанровым явлением, ведущим свое происхождение со времени распространения буддизма в Бурятии (конец XVII – начало XVIII вв.) и по сей день сохранившим активное функционирование. Эта жанровая разновидность бурятских магталов отличается особым семантическим содержанием, обусловленным синтезом конфессиональных традиций и богатейшей песенной культуры бурят.

Очевидно, что внехрамовое исполнение буддийских песнопений функционально было связано с бытовой обрядностью ламаизма, направленной на умилостивление богов и обеспечение богатства, здоровья и благополучия семьи. В этом смысле буддийские магталы, или хвалебные гимны в честь *сахюусанов* (защитников «желтой» веры и покровителей семейного благополучия), по-видимому, приравнивались к символическим жертвоприношениям, усиливающим магическую обрядовую функцию.

По канонам традиции в *Мааниин магтаал* присутствуют структурные элементы буддийского гимнографического текста: поклонение, объект восхваления, просьба о помощи и благословении, посвящение заслуг[5]. По сведениям известного бурятского историка и религиоведа К.М. Герасимовой, «славословие, хвалебный гимн божеству построено по правилам риторики и художественных средств поэтического языка. Обрядовая лесть должна быть возвышенной и поэтичной»[6]. Поэтому отличительной особенностью буддийских магталов *Мааниин магтаалнууд* является высокопарный художественный стиль, возвышенность и лиричность стиха, воспевающего духовное величие буддийских святынь. Причем магическую силу «обрядовой лести» углубляет музыкальная традиция *ута дуун*[7]. Стиль долгой протяжной песни подчеркивает красоту и изящность бурятского мелоса, богато украшенного орнаментикой, метроритмическую свободу в отличие от жесткой ритмоформульности буддийских молитв *маани*.

Приведем тексты двух образцов *Мааниин магтаалнууд*: *Магтаал молитве «Ом мани падме хум»* и *«Арьяа Бала бурханай магтаал»* (Магтал бурхану Арья Бала), записанные С.Б. Дандаровой в селе Токчин Дульдургинского района Читинской области в 1997 г. от информанта Аюшеевой Цырен-Дулмы (1932 г.р.)[8]:

Мааниин зургаан узэгые	Шесть букв молитвы
Магтан үреэн уншабал	Восхваляя, благословляя, прочитали
Матаад халуун тамада	Вечно горячей преисподней
Хургэл угэ абараа:	Благословляющие слова произнесли:
Ом ма ни пад ме хум,	Ом ма ни пад ме хум,
Ом ма ни пад ме хум.	Ом ма ни пад ме хум,

Арьяа Бала бурханай магтаал (Магтал бурхану Арья Бала):

Будалангуун орондо	В стране Потала –
Бун нарнуу гэрэлтэй.	Великого учения свет.
Жанхарта заларшан	В Жанхарту пожаловавший
Арьяа Баала бурхан.	Арья Бала бурхан.
Ом ма ни пад ме хум,	Ом ма ни пад ме хум,
Ом ма ни пад ме хум.	Ом ма ни пад ме хум[9].

В этих магталах особое значение имеет магическая мантра, состоящая из шести самостоятельных слогов *Ом ма ни пад ме хум.* Ее произносят, перебирая четки, буддисты всех национальностей. По мнению специалистов, она впервые встречается в тантрийских текстах III в. н.э. В литературе часто ее пишут в виде четырех слов: «*Ом мани падме хум*» (Ом, ты сокровище на лотосе)[10]. Четкая ритмоформула подчеркивает и усиливает сакральный смысл этой мантры.

Одной из широко распространенных тем магталов и жанровой разновидностью буддийских песнопений является *Дасанай магтаалнууд* – прославление буддийских монастырей-дацанов, а также восхваление деятельности выдающихся служителей культа – лам. В фоноархиве Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской Академии наук (ИМБТ СО РАН) хранятся образцы *Дасанай магтаалнууд*, посвященные бурятским и монгольским дацанам: Агинскому, Анинскому, Кижингинскому, Кударинскому, Ургинскому, Хойморскому, Тугнуйскому, Тибетскому, Эгитуйскому. Художественная выразительность *Дасанай магтаалнууд* подчеркнута одним из типичных стилистических

средств – многократным параллелизмом. Например, магтал Эгитуйскому дацану:

Пенно-белый Эгитуй,	Молочно-белый Эгитуй,
Воскурениями Будде окутан,	Воскурениями фимиамом окутан,
Окрашенно-белый дацан,	Позлащенно-белый дацан,
Учениками Будды украшен.	Добрыми учениками украшен[11].

Эпитеты белого цвета (молочно-белый, пенно-белый, позлащенно-белый), характеризующего Эгитуйский дацан, безусловно, символизируют значимость представлений о чистоте и добре, имеющих глубокий смысл в цветовой символике центральноазиатских народов.

В проблеме жанровой типологии буддийских песнопений особое место принадлежит изучению буддийской молитвы *маани* вне службы, в обычной повседневной жизни бурят. Очевидно, внехрамовое чтение молитв *маани* отражает модифицированную дацанскую традицию. Чтение молитв не относится к собственно песенной культуре, вследствие того, что представляет особое жанровое явление. Она хорошо сохранилась у южных и восточных бурят, свидетельством которой служат фольклорные записи маани, сделанные автором статьи в с. Могсохон Кижингинского района Республики Бурятия в 1980 г. По нашим данным, *маани* знают и читают люди преклонного возраста. Очевидно, канонизированные тексты с течением времени подверглись изменениям как на вербальном, так и музыкальном уровнях, превращаясь как бы в народные интерпретации известных буддийских молитв. Безусловно, буддисты-миряне, не знающие санскрита, тибетского и старомонгольского языка, заучивали молитвы наизусть, запоминали тексты (вербальный и музыкальный) и передавали их устным путем. Вероятно, какая-то часть молитв исполнялась на родном бурятском языке.

К сожалению, в ламаистской литературе имеются краткие сведения о ситуативном аспекте чтения *маани* народной традиции. Это ламаистские похоронные обряды «однодневного *маани*», который «состоял из бесконечного суточного повторения *Ом мани падме хум*[12] (заклинания-тарни *Арьябало*). Обряд проводился без ламы. Во второй половине XIX в. был введен обряд «трехдневный *маани*»[13]. Полифункциональный обряд «трехдневный *маани*» синтезирует культ семейных

сахюусанов и небуддийские культы «хозяев местности». Его целью является изгнание и уничтожение враждебных духов, мешающих благополучию людей. Демонов и духов покойников задабривали специальными жертвоприношениями и молитвами[14].

В музыкальной организации *маани* огромную формообразующую роль играет ритм, отличающийся ритмоформульностью и унифицированностью. Жесткая ритмическая и, по-видимому, мелодическая унификация молитв тесно связаны с установленными канонами каждой отдельной школы, в которой «есть свои чтения и свой свод мелодий, так называемых *ян.* В школе *гелугпа* насчитывается несколько сот мелодий»[15]. Несомненно, необходимо изучать музыкальные традиции каждой школы, в том числе и бурятской.

Таким образом, в статье впервые рассмотрены жанры внехрамовой культовой музыки бурят, в которых синтезированы конфессиональные и народные традиции. Почти полная неизученность музыкальной составляющей буддийских песнопений, равно как и шаманских, и обрядового комплекса бурятской буддийской службы – *хурала* обусловливают актуальность и очевидную сложность проблемы, к решению которой необходимо обратиться в будущем.

---

[1] *Дондупов Д.Д.* Музыкально-обрядовый комплекс бурятской буддийской службы Сахюусан (хранителей веры) // Вестник Томского государственного университета. Бюллетень оперативной научной информации «Сибирское музыкознание: актуальные аспекты исследования». Томск, 2006. № 100. Декабрь. С. 93–102; Он же. К вопросу о музыкальной составляющей буддийского ритуала в Бурятии // Музыка и ритуал: структура, семантика, специфика. Материалы Международной научной конференции Новосибирск, 2004. С. 447–452.

[2] *Дашиева Л.Д.* Традиционная музыкальная культура бурят: Учебно-методическое пособие. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2005. 188 с.; Она же. Буддийские музыкальные инструменты // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. Научное издание. М., 2008. С. 546–551.

[3] *Маани* (санскр. Mantra) – род буддийских молитв; стих, заклинание, магическая формула призывания богов, основанная на вере в древнюю магическую силу звука. *Мани мэгзэм* – молитва; *мани уншаха* – читать мани. См.: *Черемисов К.М.* Бурятско-русский словарь. М.: Сов. Энциклопедия, 1973. С. 289.

[4] *Магтаал* – «хвала, восхваление, прославление». *Магтаал* – песня прославления, *магтаалнууд* (мн.ч.). В традиционном песенном фольклоре бурят выделяются три разновидности *магталов*: 1. прославление буддийских божеств *Мааниин магтаал*; 2. прославление родителей *Эхэ эсэгын магтаал дуунуд*; 3. прославление победителей на национальных спортивных состязаниях: лучших стрелков из лука *мэргэнов*, борцов, наездников и их скакунов. Например, в честь коня-победителя исполнялась песня мориной соло (*морин* – лошадь, *соло* – слава, известность). *Гараһан мориной соло дуудалга* – «прославление или воспевание опередившего в скачках коня». См.:

Дашиева Л.Д. Традиционная музыкальная культура бурят: Учебно-методическое пособие. Улан-Удэ, 2005. С. 101–102; *Черемисов К.М.* Бурятско-русский словарь. С. 88, 312, 390.

[5] *Бадмажапов Ц.-Б.* Буддийская гимническая поэзия бурят // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. Научное издание. М., 2008. С. 224.

[6] *Герасимова К.М.* Теория и практика буддийской художественной культуры Центральной Азии // Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ, 2006. С. 303.

[7] *Ута* – букв. «длинный, долгий, протяжный», дун – «песня».

[8] *Тудубдоржиева С.Б.* Мантра «Ом ма ни пад ме хум»: буддийская молитва и бурятский магтал // Национальная самобытность искусства на рубеже тысячелетий: Материалы научно-практической конференции, посвященной 60-летию Союза композиторов Республики Бурятия. Улан-Удэ, 2000. С. 78.

[9] Там же.

[10] *Мани* – санскр. «драгоценность, жемчужина», *падма* – «цветок лотоса». См.: Буддизм. Словарь / Сост. Л.Л. Абаева, В.П. Андросов, Э.П. Бакаева и др.; под общ. ред. Н.Л. Жуковской. М., 1992. С. 198.

[11] *Бадмажапов Ц.-Б.* Указ. соч. С. 227.

[12] Самая известная буддийская мантра, превратившаяся для рядовых буддистов в повседневную молитву, один из переводов которой: «Ом, ты сокровище на лотосе!». См.: *Дондупов Д.Д.* К вопросу о музыкальной составляющей буддийского ритуала в Бурятии // Музыка и ритуал: структура, семантика, специфика. Материалы Международной научной конференции. Новосибирск, 2004. С. 357.

[13] Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. Новосибирск, 1983. С. 207.

[14] Там же. С. 207–208.

[15] *Дондупов Д.Д.* Музыкально-обрядовый комплекс бурятской буддийской службы Сахюусан (хранителей веры) // Вестник Томского государственного университета. Бюллетень оперативной научной информации «Сибирское музыкознание: актуальные аспекты исследования». Томск, 2006. № 100. Декабрь. С. 95.

Л.В. Оконова

ПЕРВАЯ ВСЕОБЩАЯ ПЕРЕПИСЬ 1897 Г. КАК ИСТОЧНИК ПО ИЗУЧЕНИЮ БУДДИЙСКОГО НАСЕЛЕНИЯ АСТРАХАНСКОЙ ГУБЕРНИИ

Среди опубликованных статистических источников по отечественной истории XIX в. наиболее информативными и насыщенными являются материалы Первой всеобщей переписи населения России 1897 г. Они относятся к основной группе наиболее всесторонне объемных официальных источников. Поэтому ее данные наиболее значимы при рассмотрении вопросов состава и численности населения всех регионов России, вступавшей в период империализма.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. подвела итог развитию населения страны в конце XIX в. Результаты переписи нашли свое отражение в погубернских сводах – переписных тетрадях. Они были опубликованы Центральным статистическим комитетом при Министерстве внутренних дел (далее ЦСК МВД) в период с 1899 по 1905 гг. и зафиксировали особенности этого развития на уровне губернских, уездных, и заштатных городов. В 1905 г. ЦСК МВД завершил публикацию материалов переписи, составивших в общей сложности 119 томов. Кроме того, был издан в 2-х томах «Общий свод по империи результатов разработки данных Первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 г.». По Астраханской губернии это том II, состоящий из тетради I и II[1].

Материалы названной переписи неоднократно использовались в авторских исследованиях XX в. по различным вопросам истории Калмыкии. Ряд авторов попыталась ввести в научный оборот ее сводные итоговые данные, касавшиеся общей суммарной численности калмыцкого населения. Они не коснулись других демографических характеристик, которые не менее важны в воссоздании истории калмыцкого народа, например вероисповедного состава населения Астраханской губернии, в частности буддийского[2].

Таким образом, цель данной статьи состоит в изучении вероисповедного состава населения (буддийского) Астраханской губернии конца XIX в. на основании материалов переписи 1897 г. Кроме того, мы ставим перед собой задачу сравнительно-источниковедческого анализа таблиц материалов переписи по Астраханской губернии и попытаемся осуществить по возможности полную реконструкцию вероисповедного состава населения того времени.

Характеристика вероисповедного состава населения Астраханской губернии по данным таблиц Тетради II[3] как по отдельным уездам и степям Калмыцкой и Внутренней Киргизской Орды, так и городам, в абсолютных числах и процентном отношении по нашим расчетам занимала предпоследнее место в Астраханской губернии, где проживало 5544 чел. или 1,05%. Самый высокий показатель был в Царевском уезде (175975 чел., или 33,26%), а самый низкий – во Внутренней Киргизской Орде (1667 чел., или 0,32%).

По численности старообрядцев и уклоняющихся от православия Калмыцкая степь уступает всем уездам и Внутренней Киргизской Орде, где было зарегистрировано 13 человек, или 0,08%. На первом месте был также Царевский уезд, где числилось 9330 чел., или 58,25%.

Армяно-грегориан в Калмыцкой степи было зафиксировано 59 чел., или 1,40%, и по этому показателю она находилась на втором месте. Наиболее высокий показатель был в Астраханском уезде, где числилось 97,22%, или 4086 чел. Армяно-католиков в уездах – Енотаевском и Черноярском, а также в степях Калмыцкой и Внутренней Киргизской Орды в материалах переписи не были указаны. Большинство их проживало в Астраханском уезде, а менее всего их было в Красноярском уезде.

Римско-католиков в Калмыцкой степи насчитывалось всего 5 человек (0,33%), и по этому показателю она находилась на последнем месте. Больше всех проживали они в Астраханском уезде (1297 чел., или 84,55%).

По численности лютеран (13 чел., или 0,28%) Калмыцкая степь стояла на пятом месте, следуя за Царевским, Астраханским, Черноярским и Красноярским уездами.

Реформаты в Красноярском уезде и степях Калмыцкой и Внутренней Киргизской Орды переписью не были зарегистрированы. Самый высокий показатель наблюдался в Астраханском уезде

(81,17%, или 125 чел.), а самый низкий – в Енотаевском уезде (0,65%, или 1 чел.).

Баптисты двух (Енотаевском и Красноярском) уездов, Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской Орды, входящих в Астраханскую губернию, в материалах переписи не были отражены. Большинство их было зафиксировано в Астраханском уезде (6 чел., или 66,67%). За ним следовали Царевский уезд (2 чел., или 22,22%) и Черноярский уезд (1 чел., или 1,11%).

Менониты были зарегистрированы по 1 человеку только в двух уездах – Астраханском и Черноярском. В остальных уездах губернии, Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской Орде они не проживали.

Лица остальных христианских исповеданий в Черноярском уезде и степях Калмыцкой и Внутренней Киргизской Орды, в материалах переписи не нашли отражения. Первое место занимал Астраханский уезд (11 чел., или 57,89%); второе место – Енотаевский уезд (6 чел., или 31,58%); третье место – Астраханский и Красноярский (по 1 чел., или 5,26%) уезды.

Таким образом, по численности христиан Калмыцкая степь занимала предпоследнее место, уступая всем уездам Астраханской губернии, за исключением Внутренней Киргизской Орды. В Калмыцкой степи проживало 1,01% всех христиан. Самый высокий показатель наблюдался в Царевском уезде, а самый низкий – 0,32% во Внутренней Киргизской Орде. Анализируя в целом по губернии, уездам, городам и степям христиане, в основном, проживали в уездах, за которыми следовали города, а затем Калмыцкая степь и Внутренняя Киргизская Орда.

Караимы были зарегистрированы в Астраханском (3 чел., или 0,74%) и Царевском (401 чел., или 99,26%) уездах, где был зафиксирован самый высокий показатель. В других уездах и степях Калмыцкой и Внутренней Киргизской орды они не были указаны.

Иудеев в Калмыцкой степи числилось всего 8 чел. (0,29%), и по этому показателю она занимала последнее место. На первом месте находился Астраханский уезд (2215 чел., или 81,37%), лишь во Внутренней Киргизской Орде иудеи не были зафиксированы.

Суммируя данные, по численности лиц, исповедовавших иудаизм, в Калмыцкой степи было зарегистрировано 0,26%, и по этому показателю она находилась на последнем месте. Самый высокий показатель 70,95% наблюдался в Астраханском уезде. В целом по

губернии, уездам, городам и степям большинство лиц, исповедовавших иудаизм, проживало в городах, за которыми шли уезды, а затем Калмыцкая степь и Внутренняя Киргизская Орда.

По численности магометан (0,34%, или 1051 чел.) Калмыцкая степь занимала последнее место. Самый высокий процент наблюдался во Внутренней Киргизской Орде – 69,33%, или 213017 чел.

Большинство буддистов-ламаитов (88,98%, или 121880 чел.) проживало в Калмыцкой степи. В Енотаевском уезде – 4,86%, или 6662 чел., в Черноярском – 3,11%, или 4272 чел., Астраханском – 2,48%, или 3398 чел., в Царевском – 0,41%, или 563 чел., Красноярском – 0,14%, или 202 чел. Наименьшее число было зарегистрировано во Внутренней Киргизской Орде (3 чел.). В итоге в Астраханской губернии буддистов-ламаитов проживало 136980 человек.

Лица, исповедовавшие другие религии (остальные нехристианские исповедания), в Красноярском уезде и степях Калмыцкой и Внутренней Киргизской Орды в материалах переписи не были указаны. Самый высокий показатель был в Черноярском уезде (53,83%, или 246 чел.). Менее всего проживало в Енотаевском уезде (3,50%, или 16 чел.).

Анализируя в целом по губернии вероисповедный состав, можно прийти к следующему выводу – большинство православных и единоверцев, старообрядцев и уклоняющихся от православия, лютеран проживали в уездах, а затем в городах и степях Калмыцкой и Внутренней Киргизской Орды. По численности армяно-грегориан, римско-католиков, иудеев первое место занимали города, за которыми следовали уезды и степи Калмыцкой и Внутренней Киргизской Орды. По численности армяно-католиков на первом месте находились города, а затем уезды, в степях Калмыцкой и Внутренней Киргизской Орды они не были отражены. Реформаты, лица, исповедовавшие остальные христианские исповедания и нехристианские исповедания, меньше всего проживало в уездах, больше всего – в городах, а в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской Орды они вообще не были отражены. Баптисты проживали только в уездах; менониты поровну в уездах и городах. По численности караимов на первом месте были уезды, а затем города. По численности магометан и буддистов-ламаитов на первый план выходят Калмыцкая степь и Внутренняя Киргизская Орда, на втором месте – уезды и на третьем – города.

Материалы переписи 1897 г. интересны также и тем, что дают определенное представление об этническом составе населения, при всем том, что ее составители не ставили цель собрать непосредственно эти сведения. Ключом к ним являются представленные таблицы, характеризовавшие население с точки зрения, какой язык оно считало родным.

По характеристике вероисповедного состава населения Калмыцкой степи Астраханской губернии можно сказать, что из 5544 чел. православных и единоверцев, владевших русским языком, было 4850 чел., или 87,48% (из них великорусским – 4264 чел., или 87,92% и малорусским 586 чел., или 12,08%); остальными славянскими языками – насчитывалось всего 1 чел.; немецким языком – 2 чел.; киргизским – 5 чел., или 0,09%; калмыцким – 686 чел., или 12,37%. Лица, владевшие польским, армянским, еврейским, финским, татарским, туркменским языками, в Калмыцкой степи не проживали.

Из 59 чел. армяно-грегориан и армяно-католиков, владевших остальными индо-европейскими языками, а именно армянским было зафиксировано указанные 59 чел. Из 5 чел. римско-католиков владевших: остальными славянскими языками числилось 4 чел.; немецким языком – 1 чел. Из 12 чел. протестантов владевших: немецким языком были все 12 чел.

Из 8 чел. иудеев и караимов владевших: еврейским языком было зафиксировано 8 чел. Из 1051 чел. магометан владевших: русским (великорусским) языком насчитывалось 1 чел., или 0,1%; турецко-татарскими языками – 1041 чел., или 99,05% (из них татарским – 584 чел., или 56,10%, туркменским – 3 чел., или 0,29%, киргизским – 454 чел., или 43,61%); монголо-бурятскими (калмыцким) – 9 чел., или 0,86%. Из 121880 чел. буддистов-ламаитов, владевших: русским (великорусским) языком, было указано 2 чел.; финским языком – 1 чел.; монголо-бурятскими (калмыцким) языками – 121877 чел., или 99,99%.

Лица, исповедовавшие остальные христианские и нехристианские исповедания, в Калмыцкой степи не проживали.

Таким образом, население Калмыцкой степи насчитывало 128573 чел., из них буддисты-калмыки – 121880 чел., или 94,79%, затем шли православные – 5544 чел., или 4,31%, магометане – 1051 чел., 0,82%. Меньше всего оказалось римско-католиков – всего 5 чел., или 0,003%.

Анализируя показатели, можно сказать, что среди православных и единоверцев, владевших калмыцким языком, в Астраханской губернии числилось 1021 чел., из них 686 чел., или 67,19% проживали в Калмыцкой степи. По этому показателю Калмыцкая степь находилась на первом месте. Второе место занимал Черноярский уезд (127 чел., или 12,44%); третье – Красноярский (96 чел., или 9,40%), четвертое – Енотаевский (87 чел., или 8,52%); пятое – Астраханский (16 чел., или 1,57%) уезды; шестое – Внутренняя Киргизская Орда (3 чел., или 0,29%). Лиц, владевших калмыцким языком среди старообрядцев и уклоняющихся от православия, армяно-грегориан, армяно-католиков, римско-католиков, иудеев и караимов, представителей остальных христианских исповеданий перепись 1897 г. не зарегистрировала. Из протестантов, проживавших в Калмыцкой степи, владел калмыцким языком только 1 человек. По численности магометан, владевших калмыцким языком (9 чел., или 1,93%), Калмыцкая степь стояла на четвертом месте. Самый высокий процент наблюдался в Астраханском уезде (365 чел., или 78,33%). В Красноярском уезде насчитывалось 70 чел., или 15,02%, в Царевском – 11 чел., или 2,36%, в Черноярском – 6 чел., или 1,29%, в Енотаевском – 3 чел., или 0,64% и во Внутренней Киргизской Орде – 2 чел., или 0,43%.

По численности буддистов-ламаитов, владевших калмыцким языком (121877 чел., или 89,20%), Калмыцкая степь занимала первое место. На втором месте был Енотаевский уезд – 6355 чел., или 4,65%, на третьем – Черноярский (4269 чел., или 3,12%), на четвертом – Астраханский (3393 чел., или 2,48%), на пятом – Царевский (534 чел., или 0,39%), на шестом – Красноярский (210 чел., или 0,15%). Во Внутренней Киргизской Орде буддисты-ламаиты, владевшие калмыцким языком, не проживали.

По численности лиц, которые исповедовали остальные нехристианские исповедания и владели калмыцким языком в Красноярском уезде и степях Калмыцкой и Внутренней Киргизской Орды, в материалах переписи не нашли отражения. Тем не менее, они проживали в других уездах: в Черноярском – 246 чел., или 54,07%; в Астраханском – (185 чел., или 40,66%); в Енотаевском – (16 чел., или 3,52%); в Царевском – (8 чел., или 1,76%).

Таким образом, население Астраханской губернии по вероисповеданию и родному языку (калмыцкому) в общей сложности составляло 138572 чел. Из них православных и единоверцев – 1021

чел., протестантов – 1 чел., магометан – 466 чел., буддистов-ламаитов – 136629 чел., представители остальных нехристианских исповеданий – 455 чел.

По губернии население по вероисповеданиям и родному языку (калмыцкому), православные и единоверцы, буддисты-ламаиты, владевшие калмыцким языком, большей частью проживали в Калмыцкой степи и Внутренней Киргизской Орде, а затем шли уезды и города. По численности протестантов, владевших калмыцким языком, первое место занимали Калмыцкая степь и Внутренняя Киргизская Орда, в уездах и городах они не зарегистрированы. По численности магометан, владевших калмыцким языком, на первом месте находились уезды, за которыми следовали города и степи. По численности представителей остальных христианских исповеданий, владевших калмыцким языком, первое место занимали уезды, затем следовали города.

По вероисповедному составу население Астраханской губернии, как видно из таблицы 1[4], распадается на три основные группы.

Таблица 1

Вероисповедный состав населения Астраханской губернии

Вероисповедания	**Астраханская губерния**	
	В абс. числах	**в % ко всему населению**
Православные	529094	52,72
Магометане	307239	30,61
Буддисты и ламаиты	136980	13,65
Старообрядцы и уклон. от православия	16018	1,60
Протестанты	4822	0,48
Остальные христ. исповеданий	4272	0,43
Иудеи	3126	0,31
Римско-католики	1534	0,15

Вероисповедания	Астраханская губерния	
	В абс. числах	**в % ко всему населению**
Остальные нехрист. исповеданий	457	0,05
Всего	1003542	100

Основываясь на приведенных показателях, можно полагать, что буддисты-ламаиты в абсолютных числовых показателях и в процентном соотношении занимали в Астраханской губернии третье место, уступая православным в 1,7 раза и магометанам в 2,2 раза, но опережали лиц других вероисповеданий в 4,5 раза. Нужно отметить, что на каждое из других вероисповеданий в отдельности приходится менее половины процента, за исключением раскольников, процент которых довольно значителен (1,60%).

Сравнительный анализ показал, что среди буддистов-ламаитов во всех уездах и Калмыцкой степи самый высокий показатель был зафиксирован у лиц, владевших калмыцким языком, за исключением Внутренней Киргизской Орды. Лица, владевшие остальными языками, среди буддистов-ламаитов были зарегистрированы в Астраханском уезде – 5 чел. (лица, владевшие татарским языком, – 4 чел., киргизским – 1 чел.); в Енотаевском уезде – 307 чел. (лица, владевшие великорусским языком, – 302 чел., киргизским – 3 чел., татарским языком и языком кавказских горцев – по 1 чел.); в Красноярском уезде – 1 чел. (лица, владевшие киргизским языком, – 1 чел.); в Царевском уезде – 29 чел. (лица, владевшие татарским языком, – 18 чел, великорусским – 6 чел., киргизским – 4 чел., лиц, не указавших, каким языком владели – 1 чел.); в Черноярском уезде – 5 чел. (лица, владевшие великорусским языком, – 4 чел., киргизским – 1 чел.); в Калмыцкой степи – 3 чел. (лица, владевшие великорусским языком, – 2 чел., финским – 1 чел.); во Внутренней Киргизской Орде – 3 чел. (все они владели киргизским языком).

Итак, Первая всеобщая перепись населения России является ценным и уникальным источником, впервые позволившим изучать вероисповедный состав населения той или иной территории в тесной связи с другими показателями.

[1] Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Астраханская губерния. СПб., 1899. Тетрадь I, Тетрадь II.

[2] *Бурчинова Л.С.* Источниковедческие вопросы изучения истории Калмыкии. Элиста, 1980. С. 97; *Оглаев Ю.О., Убушаев В.Б.* Динамика народонаселения Калмыкии (XVII–XX вв.) // Исследования по исторической географии Калмыцкой АССР. Элиста, 1981. С. 5; *Борисенко И.В.* Численный состав калмыков в основных ареалах их расселения (XVIII– XX вв.) // Проблемы аграрной истории дореволюционной Калмыкии. Элиста, 1982. С. 51; *Оглаев Ю.О.* Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года как источник по изучению социально-экономического строя предреволюционной Калмыкии // Малоисследованные источники по истории дореволюционной Калмыкии и задачи их изучения на современном этапе. Элиста, 1987. С. 92; *Борисенко И.В.* Очерки по исторической географии. Дооктябрьский период. Элиста, 1991. С. 139; *Колесник В.И.* Демографическая история калмыков в XVII–XIX вв. Элиста, 1997. С. 48-51; *Максимов К.Н.* Калмыкия в национальной политике, системе власти и управления России. Москва, 2002. С. 206; *Авлиев В.Н.* Калмыцкое народонаселение в конце XIX – XX в.: историко-демографическое исследование: Дис. на соискание ученой степени канд. ист. наук. Волгоград, 2004.

[3] Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Астраханская губерния. СПб., 1899. Тетрадь II. С. 2–3, 40–41, 48–59, 162–165.

[4] Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Астраханская губерния. СПб., 1899. Тетрадь II. С. 2–3, 40–41, 48–59, 162–165.

ИСТОРИКО-ДОКУМЕНТАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ БУДДИЗМА

Е.Д. Огнева

ПАМЯТНИКИ ТИБЕТСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ В УКРАИНЕ

В состав книжного фонда Украины, помимо других письменных источников восточного происхождения, входят также памятники письменности, созданные в сакральной традиции северного буддизма и его этноспецифической ветви – тибетского буддизма (по определению Его Святейшества Тензин-гецхо, Далай-ламы XIV).

Эти рукописи и ксилографы хранятся в собраниях Музея искусств имени Богдана и Варвары Ханенко (Киев)[1]; Института Рукописей НАН Украины (Киев)[2]; Дома-Музея Николая Рериха и Муниципального музея имени А.В. Блещунова (Одесса). Известно также об их присутствии и в частных собраниях. Вместе с тем, часть тибетских книжек представляет историю бытования только одного текста. Это Ваджраччедика, или «Алмазная сутра», одно из самых знаменитых буддийских произведений и первая печатная книга в истории книжного дела в мире[3].

Первой тибетской книгой, оказавшейся в Украине, видимо, является Дорджеджомпа, или Ваджраччедика. Эта рукопись хранится в Институте рукописей НАН Украины (Фонд VIII 561/11) под названием "Manuscript Thibetan", или «Тибетский Манускрипт»[4]. Ее появление связано с именем графа Яна Потоцкого (в российской востоковедной традиции – И.О. Потоцкий), которому принадлежала коллекция рукописей восточного происхождения (арабские, турецкие, в том числе и тибетская). Коллекция поступила в библиотеку университета Святого Владимира в Киеве в начале 40-х гг. XIX в. из библиотеки Кременецкого лицея. Появление у Потоцкого этой сутры имеет несколько версий. Рукопись связана с материалами Амурсаны, переданных Потоцкому польскими наследниками мятежного хана, нашедшего упокоение в Тобольске в 1757 г. Ее переписали для графа моравские братья-миссионеры во время его путешествия по Калмыкии в 1798 г. Он приобрел рукопись по дороге в Ургу (ныне Улан-Батор), или уже там, в 1805-1806 гг., когда являлся руководите-

лем научной миссии при посольстве графа Ю.А. Головкина ко двору китайского императора. Поэтому верхний и нижний пороги создания данной рукописи Ваджраччедики, видимо, датируются меж 1757 и 1805–1806 гг.

Сутра переписана черными чернилами, крупным красивым уставным почерком. Бумага европейская с западноевропейскими водяными знаками (определить их не удалось), в пятнах от воды, слегка загрязненная и пожелтевшая от времени. Фолиация тибетская (на левом поле лицевого листа); 41 лист, из которых сохранилось только 32; листы 29–35, 37–39 отсутствуют. На титульном листе название не приводится, но оно указано на листе 1б на санскрите в тибетской транслитерации и по-тибетски, так как это принято при воспроизведении канонических сочинений.

В Музее Ханенков первые памятники тибетской письменности появляются в 60-е годы XX в., одновременно с покупкой коллекции изобразительного искусства в тибетской традиции у В. Величко (Москва). Помимо живописи и скульптуры в коллекции оказалось несколько разрозненных ксилографических листов, изданных в монастыре Гумбум, и украшенных наклеенными фрагментами живописи.

В мае 1998 г. вместе с новой коллекцией декоративно-прикладных предметов музей вновь приобрел письменные источники, которые вместе с изобразительным и этнографическим материалом представляют духовное наследие бурят, чьи земли оказались в зоне влияния тибетской цивилизации. Поступило более 120 памятников тибетской письменности. В собрании оказались рукописи (30 ед. хр.) и ксилографы, написанные или изданные в печатнях при дацанах Бурятии. Все книги малого формата (меньше 45см), единственный текст большого формата – пекинское издание XVII–XVIII в. (более 65см)[5]. Нижний порог коллекции – XVII–XVIII в., верхний – 20-е гг. XX в., пока еще действовали печатни Агинского, Ацагатского, Цугольского, Цонгольского, Чесанского и других монастырей. В составе коллекции находится также один бар (от тиб. par или shing-par) – деревянная матрица-шаблон для издания ксилографических текстов.

Репертуар бурятских печатен известен по изданиям Локеша Чандры (Индия), Гезы Бентлефалви (Венгрия), Р. Отгонбаатора (Монголия), Бидии Дандарона (Бурятия) и других исследователей. Следует отметить, что в описываемом собрании отсутствуют издания П.Л. фон Шиллинга (1786–1837), способствовавшего издатель-

скому делу в Бурятии[6], издания Ацагатского монастыря, чью печатню модернизировал Агван Доржиев[7].

Состав музейных рукописей и изданий бурятского происхождения свидетельствует о его относительном соответствии репертуару изданий, характерных для монастырей Тибета и Монголии. В коллекции преобладают книги малого формата; отсутствуют собрания сочинений, или хотя бы избранное одного конкретного автора; нет текстов, обращенных к Авалокитешваре, бодхисаттве милосердия; почти полностью отсутствуют богословские и догматические трактаты; преобладают служебники и обрядники. История появления книг в составе приобретенной Музеем коллекции, осталась не известной в связи с кончиной ее владельца.

По данным бурятских ученых, на 1887 г. из 34 дацанов 29 имели собственные печатни, которые издавали около 600 названий различных изданий, а в 1911г. (с отсылкой на А.М. Позднеева) общее количество изданных произведений достигало 1696 единиц[8]. Всего же за период с 1866 по 1923 гг. было подготовлено к печати приблизительно 2 тыс. комплектов баров[9].

Бумага как рукописей так и ксилографов, кроме единственного экземпляра пекинского происхождения – русская, датируется XVIII–XX в. на основе штемпелей фабрик Сумкина, наследников Сумкина, Знаменской Л.Ф., Успенской и филигранями Ярославской бумажной фабрики. На отдельных экземплярах – оттиски монастырских и приватных печатей (в монгольской графике) черного и красного цветов. Отдельные экземпляры сохранили маргиналии, вкладыши текстов, выполненных также в монгольской графике. Немногие экземпляры имеют изобразительные элементы (заставки, концовки, иллюстрации).

Большая часть ксилографов повреждена и требует реставрации. Преимущественно, как и в любой книге, вне зависимости от традиции ее существования, утрачены первые и последние листы. В некоторых случаях сложно установить, отдельная ли это тематическая подборка текстов, или это подбор текстов, составленный предыдущим владельцем в Бурятии, до того как собрание оказалось в Киеве. Дополнительно, в россыпи листов удалось определить отдельные произведения, часть рассыпи осталась не отождествленной.

Согласно колофонам некоторые ксилографы изданы в Агинском, Цонгольском, Цугольском, возможно, Чесанском и Кундунском дацанах. К сожалению, в исследованиях по буддизму в Буря-

тии практически не приводятся названия дацанов на тибетском языке. Поэтому иногда остается только догадываться, указано ли название самого дацана или же это названия храмов, приписанных дацану. В колофонах двух сочинений указаны даты: «Хрустальное зеркало» (I/4) – медицинский трактат Лобсан-балчжора, написанный или изданный в Агинском дацане в 1908 г. и текст в традиции ламрим, созданный в 1881 г. Агван-ешей-санпо (VII/9). Репертуар книг из собрания представляет канонические тексты, произведения тибетских учителей, монгольских и бурятских авторов, писавших на тибетском языке, а также безымянные сочинения.

Канонические произведения, т.е. те, что являются составной частью Ганчжура и Данчжура (буддийский канон в тибетской редакции), представлены сутрами, дхарани, садханами, стотрами (10 ед. хр.). В их числе Самджняна-экадаша-нирдеша-сутра, Ваджраччхедика-сутра, Манджушри-нама-самгити, Гуру-пуджасья-калпана, Шатамукхе-нама-дхарани и другие тексты.

Трактаты тибетских авторов, так или иначе характеризуют три направления тибетского буддизма, которые, напрямую или опосредовано, оказали влияние на становление и развитие буддийского вероучения в Бурятии. Имеются ввиду тибетские буддийские школы ньингма, кадам и гэлук.

Школа ньингма представлена опосредованно, через сочинения ее основателя Падмасамбхавы (VIII в.), проповедника из страны Уддияна (Сват, ныне Афганистан) глазами последователя гэлук. Об этом свидетельствует «Садхана Чжамсинга» (VI/2), автором которой является Соднам-дарчжай, покровитель Далай-ламы III, совершенно очевидно, приписанная Падмасамбхаве, поскольку Чжамсинг, или Бэкцзе, – монгольское божество войны, включенное в буддийский пантеон во времена Соднам-чжамцо (1543–1588), Далай-ламой III, и Солчод (бур. солчот, солчит, V/7) в традиции Падмасамбхавы, автор – Лобсан-ешей (1663–1737), Панчен-лама II.

На школу кадам, из которой и выросла гэлук, указывают две хвалы в честь основателя школы Атиши (982–1054), или Дипанкары Шри Джняны, индийского учителя, богослова и проповедника. Одна из них – безымянная (VII/17), а вторая – авторская (VII/24). Ее автор – Бромтодпа (1004–1065), или Бромтонба (Бромдонба Чжалви-чжунней), ученик и сподвижник Атиши. Наследие и ньингма, и кадам стало составной частью догматики и обрядности школы гэлук.

Школе гэлук принадлежит основная часть произведений тибетских учителей. Есть сочинения Цзонхавы Лобсан-дакпы (1357–1419), основоположника школы, одного из его учителей – Рэндаба Шонну-лодоя (1349–1419), учеников – Кхайдуба Гэлэк-балсанпо (1385–1438) и Гэдундупа (1391–1474), Далай-ламы I. Авторство других высших иерархов представлено именами Гэдун-гецо (1476–1542), Далай-ламы II; Соднам-гецо (1543–1588), Далай-ламы III; Агван-гецо (1617–1682), Далай-ламы V; Лобсан-чойчжи-чжалцана (1570–1662), Панчен-ламы I; Лобсан-балдан-данби-ньимы (1781–1854), Панчен-ламы IV. Присутствуют также произведения Агван-лобсан-чойдана-балсанбо (1642–1714), Чжанчжа-хутухты I; Тугана (Тхукван) Лобсан-чойчжи-ньимы (1737–1802), настоятеля монастыря в Амдо; Лобсан-цултим-чжамцо (1845 – ?), 63-го настоятеля монастыря Гумбум и других авторов.

Что же касается монгольских и бурятских авторов, то их творчество представлено сочинениями Чжэбцун Дамба-хутухты, VIII Богдо-гэгэна Монголии; Агвана-ешей-санбо (XIX в.) из Халхи и Лхундуба (Лобсан Лхундуб Дандаров, 1781–1859), основателя Цугольского дацана в Бурятии.

Преимущественно, в составе собрания представлены так называемые «биографии», а также рабсалы, или служебники, обрядники (чхога, рабней), другие тематические сборники.

«Биографии» – это тунраб-солдеб, или «молитвы последовательным перевоплощениям», в которых механически объединены биографии различных личностей в истории последовательных воплощений одной и той же личности[10], и лачжуд (ламачжудпа)-солдеб, или «молитва традиции учителей», где выстраивается последовательный ряд личностей, воспринимавших и передававших один другому традицию (чжуд) какой-либо доктрины или культа божества[11]. Некий Лобсан-дагдан составил унраб-солдеб (VII/19), святейшего Галсан-гецо (1708–1787), Далай-ламы VII, а лачжуд-солдеб (VII/41) Санчже-цэдана принадлежит перу монаха Чойчжи-чжалцана, возможно одного из перерожденцев Аргодского монастыря. Представлены также солдеб традиции бардо (I/3). Его автор Панчен-лама I. Лобсан-цултим-гецо, настоятель монастыря Гумбум, составил солдеб перевоплощений Лобсан-лунгтог-данби-ньимы (II/13). Солдеб (II/17) перевоплощений Панчен-ламы II, написал Панчен-лама I. Есть также солдеб (VII/32) преподобного Лобсан-данби-донмэ, другие тексты.

Рабсалы, или же чойчжод-рабсалы, т.е. тексты с обязательным соборным чтением в философских школах при дацанах[12] представлены рабсалами Цонгольского (VII/11) и Чисанского/Чесанского (IV/1б) дацанов.

Составление собственно бурятских обрядников, вне всякого сомнения, осуществлялось под влиянием монгольских учителей. В частности, особую популярность приобрели сочинения Туган Лобсан-чойчжи-ньимы, известного богослова из Амдо, чьи произведения переписывались и издавались в Бурятии. В собрании находится фрагмент его трактата по циклу Тамдина (IV/4), известного по публикации К.М. Герасимовой[13]. Лхундуб, основатель Цугольского пацана, – автор обрядника, посвященного культу Далха (VII/7).

Обрядники фиксируют разнообразные виды жертвоприношений и освящения, адресованные тем или другим персонажам пантеона (от высших разрядов до духов низовой мифологии, инкорпорированных в буддизм). Преобладают обрядники, адресованные «защитникам учения» (санскр. дхармапала, тиб. чойчжон или же срунгма – «охранители»), их спутникам и свите: в их числе Шестирукий Махакала (VI/1), Белый Махакала (V/4, VII/42); разные ипостаси богини Лхамо (II/12, VI/7, VII/12/1, VII/13), а также Тамдина (IV/6, VII/3, VII/16), Дорчжелегпа (V/7). Есть также обрядники обращенные к сабдагам («хозяевам земли», VI/6), другим низовым персонажам. Состав пантеона, представленный в текстах, скорее всего соответствует бурятской традиции.

Особый интерес вызывают солчоды, или «моления и жертвоприношення», адресованные персонажам пантеона из разряда «защитников учения». Можно упомянуть солчод, обращенный к иконографической группе Чжалпо-кунга, или Пехара (VII/6) в традиции тибетского монастыря Брайбун (Дрепунг). Пехар – божество-покровитель данного монастыря школы гэлук еще со времен его основания, а также божество-покровитель в традиции бурятского Цонгольского дацана, который следовал брайбунской традиции. Представлен также солчод Тхаог-чойчжала (VII/8). Это божество-спутник Пехара и в традиции школы гэлук определяется как покровитель одного из дацанов тибетского монастыря Сэра[14]. Автором солчода группы Гоби-лха (бур. Губи-лха) (V/1), божеств «охранителей» личной жизни человека является Панчен-лама IV.

Тибетские тексты находятся также в фондах музеев Одессы: муниципальном музее частных коллекций А. Блещунова и доме-

музее Николая Рериха. Музею Блещунова рукописный сборник (КП-9736/н-651) подарил Виталий Оплачко, одесский предприниматель и путешественник, который приобрел его в одном из монастырей Мустанга[15]. Крышки – деревянные, грубо обработанные. Бумага желтоватая, многослойная, плотная. Фолиация – литерная, на боковые поля вынесено сокращенное название каждого сочинения, составляющего сборник. Используя при переписке разные чернила (золотого цвета для главного названия; красные – для первой строки и границ полей и рамок; черные – для текста), его составители заботились об умножении своих благих заслуг. Это единственный экземпляр в Украине, который представляет рукописную традицию и книжное наследие средневекового Западного Тибета.

В составе сборника – шесть сочинений: Ваджрачедика, далее следуют Хридая-сутра, Ваджравидарана-дхарани, Бодхисаттвадешана, Атаяджняна-сутра, Бхадрачарьяпранидхана-раджа. Ваджравидарана – единственный текст, у которого есть колофон: «Эта дхарани переписана из книги, которая исправлена Ваджрадхарой, преподобным Таранатхой». Новыми переводами канонических текстов Таранатха Кунга-нинбо (1575–1634) занимался в начале XVII в. при подготовке к изданию Пекинского Канона при императоре Ван-ли, т.е. нижний порог рукописи – начало XVII в. Тексты сборника (6 единиц) – произведения в традиции праджняпарамиты, которые помимо другого (медитативного предназначения), укладываются в комплекс обрядов жизненного цикла. Но, помимо этого, данные тексты являются обязательным для рабсалов.

В доме-музее Николая Рериха рукописи на тибетском языке появились благодаря Б.П. Коваленко, члену-кореспонденту Санкт-Петербургского отделения РГО (2000–2004): два листа в разных рукописных традициях. Один, выполненный золотыми чернилами на плотном лакированном тонированном в черный цвет листе малого формата, представляет парадный тип тибетской рукописи (КДФ-1). Возможно, это фрагмент исторического произведения (одиннадцатый лист, нумерация на левой стороне, бумага русская), в нем упоминается, что «в Тибете чистое учение появилось во времена Лхатхотхори» – царя, с именем которого тибетская историческая традиция связывает проникновение буддизма на тибетские земли. Второй лист (КДФ-2) – третий лист (нумерация на левой стороне) ритуального текста, где воспроизводится перечень имен будд.

Что же касается частных коллекций, то в Киеве и Луцке хранятся рукописный и ксилографический экземпляры Ваджрачхедики, или «Алмазной сутры»[16], а также иллюстрированный астрологический трактат, выполненный скорописью. Вполне вероятно, учитывая нынешние возможности посещения тех или иных регионов, народы которых исповедуют буддизм, география частных тибетоязычных письменных памятников значительно более широкая, и к двум указанным городам могут присоединиться и другие.

Рукописная «Алмазная сутра» родом из монастыря Гандан (Улан-Батор, Монголия). Нынешнему владельцу, который находился там во второй половине XX в., ее подарил монах этого монастыря. Сутра относится к парадным рукописям. Текст написан золотыми чернилами на черном фоне, что указывает на желание переписчика улучшить свою карму, а если текст выполнялся на заказ, то и карму заказчика. Переписывание сакрального текста, предоставление средств или для переписывания, или издания, согласно буддийским канонам, накапливает благие заслуги и создает предпосылки для взращивания корня добродетели. Благие заслуги исполнителя и заказчика, а также магия книги возрастали в зависимости от цвета чернил или краски переписанного или отпечатанного текста (от красных чернил[17], от золотых чернил в сто тысяч раз[18]). И первым шагом на этом пути являлось даяние, которое предполагало щедрость (жертва имуществом и своим телом, милостыня нищим), бесстрашие (защита от всевозможных несчастий, болезней, несправедливости, врагов, грабителей, грозящей опасности), учение (способность разъяснять другим те или иные аспекты учения), не ожидая вознаграждения.

Ксилографическое издание «Алмазной сутры» представляет пекинскую традицию издания тибетских текстов. Текст отпечатан на плотной китайской бумаге бледно-желтоватого цвета, характерной для тибетоязычных изданий XVIII в. Название вынесено на титульный лист. Пагинация – литерная тибетская (левая сторона листа) и цифровая китайская с обозначением на китайском языке на лицевой и оборотной странице листа (правая сторона листа). На обороте титульного листа (1б) в квадратах (слева и справа) – два изображения Будды Шакьямуни, чье присутствие вполне обосновано (он – главное действующее лицо сутры): образ Учителя, известный как Маравиджая, или Победитель Мары, когда, касаясь земли, он призывает богиню в свидетели победы, и образ Будды-Проповедника

(правая рука в жесте проповеди). На лицевой стороне следующего листа (2а) – изображение двух ступ, эпизодов из жизни Учителя: «Ступа полной победы», победы над Марой; «Ступа нирваны» – нирваны Будды Шакьямуни.

Таким образом, в сравнении с другими известными собраниями, количество письменных тибетоязычных памятников в Украине не велико. Их появление носило случайный характер, в составе государственных коллекций оказывались в результате закупок или передач, или же даров. Временные рамки определяются XVIII – XXI вв. Тем не менее они дают представление о книжной письменной традиции (как рукописной, так и печатной) разных уголков буддийского мира: Западный Тибет, Пекин, Монголия, Бурятия, Калмыкия.

---

[1] *Огнева Е.Д.* Тибетоязычные письменные источники в Украине // Цирендоржи вськ читання. Киев, 2000. С. 76–82.

[2] *Огнєва О.Д.* "Діамантова сутра" в державних та приватних зібраннях України // XI Сходознавчі читання А. Кримського. Киев, 2007. С. 46–49.

[3] *Carter Th. F.* The Invention of Printing in China and its Spread Westward. N.Y., 1925. P. 245-250; *Владимиров Л.И.* Всеобщая история книги. Древний мир. Средневековье. Возрождение. XVII. М., 1988. С. 23.

[4] *Огнєва О.Д.* Указ. соч. С. 46–49; *Огнєва О.Д.* Ваджраччхедіка: тибетомовні примірники в установах та приватних колекціях України // Східний світ. 2009. № 2. С. 20–28; *Огнева Е.Д.* Тибетоязычные версии Ваджраччедики в собраниях Украины // Востоковедение и Африканистика в диалоге цивилизаций. XXV Международная конференция. Источниковедение и историография стран Азии и Африки. (22–24 апреля, 2009, Санкт-Петербург). СПб., 2009. С. 278.

[5] *Воробьева-Десятовская М.И., Савицкий Л.С.* Тибетский фонд Института востоковедения ЛО ИВАН СССР // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. М., 1981. С. 139.

[6] *Воробьева-Десятовская М.И., Савицкий Л.С.* Указ. соч. С. 142.

[7] Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. Новосибирск, 1983. С. 77.

[8] Там же. С. 75.

[9] Там же. С. 76.

[10] *Востриков А.И.* Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 76.

[11] *Востриков А.И.* Указ. соч. С. 109.

[12] *Востриков А.И.* Указ. соч. С. 301.

[13] *Герасимова К.М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. С. 218.

[14] *Nebesky-Wojkowitz R.* de. Oraculs and demons of Tibet. The Haague, 1956. P. 131.

[15] *Огнєва О.Д.* Ваджраччхедіка: тибетомовні примірники в установах та приватних колекціях України // Східний світ. 2009. № 2. С. 20–28.

[16] *Огнєва О.Д.* Указ. соч. С. 20–28.

[17] *Огнева Е.Д.* Книга в тибетской культуре // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983. С. 208.

[18] *Кара Д.* Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М., 1972. С. 111.

Е.П. Островская

ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И ОСОБЕННОСТИ СОСТАВА БУДДИЙСКОЙ ЧАСТИ ИНДИЙСКОГО ФОНДА ИНСТИТУТА ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН

Данное сообщение посвящено коллекции буддийских рукописей из Южной и Юго-Восточной Азии, хранящихся в Индийском фонде Отдела восточных рукописей и документов Института восточных рукописей РАН (далее — ИВР РАН).

Источниковедческое изучение индийского компонента в составе историко-документального наследия буддизма является узловым звеном буддологических исследований. Именно в Индии эпохи древности и раннего средневековья буддизм оформился как вероучение (Дхарма, или Буддха-дхарма) и развился в виде системы религиозно-философских школ и направлений, продвигавшихся за пределы Индостана — на Дальний Восток, в Центральную и Юго-Восточную Азию. Именно в Индии на языках санскрит и пали был зафиксирован буддийский канон Трипитака (пал. Типитака) и возникла обширная постканоническая литература — *сутры* махаянского направления и комментаторская традиция в форме философских трактатов (санскр. *шастра*), тексты праджняпарамитского цикла, *тантры* — тексты, характеризующие ритуально-магическую практику ваджраянского направления. Именно в индийской культуре раннего средневековья сложился тот концептуальный инструментарий и понятийно-терминологический лексикон, который по мере проникновения буддизма в иные культурные пространства приобретал новое лингвистическое и письменное оформление и выступал основой развития буддийских традиций за пределами Индии, в странах Азиатско-Тихоокеанского региона.

ИВР РАН как правопреемник Азиатского музея Российской Императорской Академии наук является крупнейшим отечествен-

ным хранилищем буддийских рукописей, распределенных в Индийском, Тибетском и Центральноазиатском фондах. Однако вплоть до настоящего времени буддийская коллекция Индийского фонда остается наименее изученной частью этой сокровищницы. До сих пор не предпринималась работа над составлением аннотированного каталога буддийских рукописей в составе Индийского фонда. Соответственно, задача настоящего сообщения состоит в ознакомлении исследователей с проблемами изучения истории формирования данной коллекции и ее составе.

Азиатский музей, созданный в 1818 г., явился первым в мире специализированным востоковедным учреждением, предназначенным для хранения и изучения восточных манускриптов и старопечатных изданий. До того времени индийские рукописи, подобно прочим восточным манускриптам, накапливавшимся в столице Российской империи с XVIII в., собирались и хранились в Кунсткамере, Библиотеке и Конференц-архиве Академии наук. В 1818 г. все находившиеся в этих хранилищах восточные манускрипты были переданы Азиатскому музею, поскольку основное направление деятельности данного учреждения состояло в их научной обработке, исследовании и публикации.

Первоначальная классификация полученных Азиатским музеем материалов осуществлялась по признаку регионально-географической и историко-культурной принадлежности. Наличный массив манускриптов был разделен на ряд собраний, характеризующих в той или иной мере письменное наследие отдельных историко-культурных регионов. В состав Индийского фонда вошли рукописи, происходившие из Южной и Юго-Восточной Азии, т.е. собственно из Индии и из таких стран, как Бирма (совр. Мьянма), Шри Ланка, Таиланд, с территории Малайско-индонезийского архипелага и других земель региона.

Систематическое научное документирование восточных рукописных материалов, поступавших в учреждения Академии наук до основания Азиатского музея, установилось далеко не сразу. А поэтому проследить историю коллекционирования индийских рукописей в Кунсткамере, Библиотеке и Конференц-архиве до 1818 г. весьма затруднительно. Известно, однако, что наиболее ранние поступления начались в 1730-х гг. В их числе оказался немаловажный для изучения истории буддийской культуры палеографический

памятник — таблица, которая содержит текст на диалекте мультани западноиндийского языка ленди. В дальнейшем этот памятник послужил значимым источником при анализе происхождения алфавита тибетского языка — одного из важнейших в истории распространения буддизма за пределами Индостана.

Следует подчеркнуть, что вплоть до образования Азиатского музея вопрос о целенаправленном поиске индийских, а тем более буддийских рукописей или о приобретении коллекций манускриптов не только не ставился в повестку дня, но и не осознавался в качестве научно значимой проблемы. Однако первые опыты приобретения индийских рукописей с научной целью все же предпринимались: предтеча российской индианистики Г.С. Лебедев (1749–1817), дважды посетив Индию, в 1780-х и в 1790-х гг., добыл семь манускриптов.

Вопрос целенаправленного обогащения Индийского фонда Азиатского музея назрел в 1830-х гг., когда развитие отечественного востоковедения выделилось в приоритетное направление деятельности Академии наук и началась подготовка специалистов в области индианистики. В этой связи большие надежды возлагались на выпускника Дерптского (совр. Тартусского) университета Роберта Христиановича Ленца (1808–1836), младшего брата прославленного ученого-физика академика Э. Ленца. Пройдя обучение в Берлине. Р.Х. Ленц подготовил в 1833 г. первый каталог санскритских рукописей, хранившихся в Азиатском музее[1].

С научной биографией Р.Х. Ленца была связана и первая попытка руководства Академии наук основать в Азиатском музее буддологическое направление исследований. С целью выявления письменных памятников, характеризующих раннюю историю буддизма, Р.Х. Ленц был командирован в западную Европу — в библиотеки и древлехранилища Лондона, Оксфорда и Парижа. В этой связи необходимо подчеркнуть, что в тот период не только в российской, но и в западноевропейской науке еще не существовало работ, раскрывающих историю становления буддизма на его родине, в Южной Азии, и процессе письменной фиксации буддийского канона.

Р.Х. Ленц обследовал собрания индийских рукописей Британского музея, Королевского Азиатского общества, библиотеки Ост-Индской компании, но так и не смог решить поставленную перед ним задачу. Однако неожиданный успех пришел к нему в процессе ознакомления

с коллекцией библиотеки Оксфордского университета — ученый обнаружил в ее составе рукопись, озаглавленную «Лалитавистара-пурана». Анализируя находку, Р.Х. Ленц сумел установить, что этот архаичный санскритский текст, содержащий целый ряд грамматических форм, которые характерны для пракритов — среднеиндийских языков, представляет собой одно из наиболее ранних произведений махаянского буддизма. «Лалитавистара-пурана» включает в себя наряду с махаянской интерпретацией основоположений буддийского учения жизнеописание его основателя — Будды Шакьямуни.

Р.Х. Ленц установил, анализируя колофон, что манускрипт является непальским списком, выполненным в 1801 г. Ученый скопировал рукопись, прибегнув к латинской транслитерации, и озаглавил копию «Лалитавистара [буддха] пурана». Под этим названием она в 1836 г. вошла в состав Индийского фонда Азиатского музея, куда после смерти ученого Э. Ленц передал ее вместе с десятком других выполненных ученым копий индийских манускриптов.

В последующий период, вплоть до 1855 г. собрание буддийских рукописей пополнялось лишь отдельными экземплярами, причем по большей части санскритскими произведениями. Очередная коллекция поступила только в 1855 г. Эмиссары Академии наук приобрели ее у частного собирателя — ученого-индолога Дж. Геберлина в Калькутте. Она состояла из 76 единиц.

Пополнение собрания осуществлялось не только благодаря закупкам, но и через бескорыстные пожертвования частных собирателей, стремившихся обогатить фонды Академии наук. Так, в 1871 г. Д. Райт передал в дар пять буддийских рукописей непальского происхождения на языке невари.

Значительно более крупные коллекции поступили в Азиатский музей в 1906 и в 1908 гг. В совокупности они пополнили собрание индийских рукописей на 180 единиц. В результате этих поступлений в составе собрания появились многие сочинения на санскрите, характеризующие различные отрасли знания в культуре древней и раннесредневековой Индии — лингвистику, математику, медицину, астрономию и астрологию.

Довольно значительная коллекция буддийских рукописей (24 единицы) на языках пали, сингальском, кхмерском и тайском, собранная русским ученым Н.И. Воробьевым, поступила в Азиатский музей в 1907 г.

Собрание индийских рукописей Азиатского музея обогащалось и за счет передачи материалов из других научных учреждений России. Так, в 1917 г. из Музея антропологии и этнографии Академии наук поступила коллекция, состоящая из восьми санскритских рукописей. Ее жемчужиной являлась рукопись грамматического компендиума «Восемь разделов [грамматических правил]» крупнейшего древнеиндийского лингвиста Панини (IV в. до н.э.), создателя формализованного способа описания санскрита.

Среди более поздних поступлений большую научную и художественную ценность представляет сиамская рукопись буддийского постканонического трактата на языке пали «Висуддхимагга» («Путь очищения»), составленного прославленным религиозным учителем Буддагхошей (IV–V в. н.э.) на Шри Ланке. Это сочинение объединяет в себе пять комментариев к первому разделу Палийского канона и представляет воззрения школы тхеравада, распространившейся позднее с территории Индостана в Юго-Восточную Азию. В текст «Пути очищения» инкорпорированы многие буддийские легенды, которые считаются обработками сингальских и индийских фольклорных нарративов.

Научная каталогизация собрания индийских рукописей Азиатского музея как самостоятельная задача выдвинулась на первый план на рубеже XIX–XX вв., хотя работа над разрешением этой проблемы началась значительно раньше. Над созданием каталога работал Н.Д. Миронов, являвшийся глубоким знатоком культуры Южной и Юго-Восточной Азии. О том, как разворачивались планы каталогизации, он писал в предисловии к составленному им первому выпуску Каталога индийских рукописей Азиатского музея Академии наук, вышедшему в свет в 1914 г.[2] Он отмечал, что «чрезвычайные обстоятельства переживаемого времени» застопорили многолетнюю работу по определению и описанию всего собрания и довести ее до конца в ближайшие годы едва ли возможно. Учитывая это, акад. К.Г. Залеман как руководитель Азиатского музея и редактор каталогов его собраний принял решение опубликовать описание важнейшей части индийского собрания — рукописей на санскрите и пали.

Н.Д. Миронову не пришлось довести дело своей жизни до завершения. Он успел атрибутировать в первом приближении лишь около двух десятков рукописей неварского, сингальского, бирман-

ского, кхмерского и тайского письма. В 1918 г. был опубликован подготовленный им ранее Каталог индийских рукописей Публичной библиотеки, который он также не успел завершить.

В период 1920-х–1940-х гг. систематизацией и атрибутированием собрания индийских рукописей Азиатского музея никто не занимался. Так продолжалось вплоть до 1950 г., когда, будучи студентом восточного факультета Ленинградского государственного университета, к решению этой проблемы приступил В.С. Воробьев-Десятовский. В тот год основная часть Института востоковедения АН СССР была переведена в столицу страны, а в Ленинграде осталось лишь единственное его подразделение — Сектор восточных рукописей, т.е. то, что прежде именовалось Азиатским музеем. В 1951 г. В.С. Воробьев-Десятовский был зачислен в штат Сектора, где проработал вплоть до своей безвременной кончины.

Несмотря на чрезвычайно недолгий срок научной деятельности, В.С. Воробьев-Десятовский внес поразительно обширный вклад в дело описания Индийского фонда. Талантливый культуролог, лингвист и полиглот, он заново систематизировал Индийский фонд, ранее далеко не полностью обследованный Н.Д. Мироновым, первично отождествил еще 102 единицы из не определенных до того рукописей, составил их список и охарактеризовал аспекты собрания индийских рукописей.

В.С. Воробьев-Десятовский отмечал, что в собрании индийских рукописей насчитывается 50 произведений философского содержания, к которым он причислял и брахманистские и буддийские трактаты и тексты в жанре упанишад. Однако в настоящее время, учитывая успехи индианистики и, в частности, историко-философских исследований в этой области, требуется заново определить целый ряд текстов — атрибутировать их школьную и жанровую принадлежность, пересмотреть прежние квалификации. Помимо производства этой работы практически невозможно классифицировать и адекватно оценить научную значимость этих материалов, установить их реальную численность в составе собрания. Кроме того, необходимо выявить степень уникальности данной части Индийского фонда, сопоставив ее номенклатуру с перечнями философских произведений, рукописи которых хранятся в зарубежных востоковедных центрах и музеях.

Буддийская часть собрания весьма разноязыка и разнописьменна, что наряду с содержательной сложностью материала затруд-

няет проблему исчерпывающего описания коллекции. До сих пор не составлен отдельный список буддийской коллекции в составе фонда индийских рукописей. Эта задача настоятельно требует своего разрешения, поскольку в настоящее время изучению религий и, в частности, буддийского письменного наследия придается большое значение во всем мире.

Для того, чтобы судить, в какой мере это наследие представлено в собрании, необходимо хотя бы вкратце сказать о буддийской традиции как таковой. Она начала складываться в Индии во второй половине I тыс. до н.э., и этот процесс привел в начале I тыс. н.э. к письменному оформлению корпуса буддийских канонических текстов, известного как «Три собрания» (санскр. Трипитака, пал. Типитака). Фиксация канона происходила в рамках различных школьных традиций. На севере Индии возникла санскритская версия, известная в качестве Канона школы сарвастивада. Эта версия в оригинале дошла до нашего времени лишь во фрагментах, обнаруженных только в середине XX в. Тем не менее, ее содержание хорошо известно, поскольку именно с санскритских оригиналов канона выполнялись китайские и тибетские переводы в процессе распространения буддизма на Дальнем Востоке и в Центральной Азии. Эти переводы, как и переводы целого ряда буддийских постканонических сочинений, созданных в Индии в период раннего средневековья, вошли в китайскую Трипитаку и в состав тибетобуддийского канонического корпуса.

Версия канона, сложившаяся на юге Индостана усилиями школы тхеравада и зафиксированная на среднеиндийском языке пали, сохранилась полностью. Она получила распространение на Шри Ланке, а затем в Юго-Восточной Азии. В европейской научной традиции это собрание известно как Палийский канон.

Кроме того, в отрывках известен и канон школы махасангика, которая послужила историческим прообразом направления Махаяна (Великая колесница). Махаяна претендовала на создание собственного канона, который, однако, так и не был завершен. Махаянское письменное наследие включает значительное число текстов (сутр), имеющих для этого направления статус канонических. Их более позднее появление по сравнению с Трипитакой принято объяснять в Махаяне тем, что Будда Шакьямуни сокрыл их специально, для обнародования в должное время.

Палийский канон состоит из разделов Сутта-питака (Собрание проповедей), Виная-питака (Собрание дисциплинарных наставлений) и Абхидхарма-питака (Собрание трактатов, разъясняющих учение на логико-дискурсивном уровне). В Трипитаке соответственно это Сутра-питака, Виная-питака и Абхидхарма-питака.

При сопоставлении санскритской (в китайском и тибетском переводах) и палийской версий выяснилось, что они различаются прежде всего в своих третьих разделах номенклатурой и авторством абхидхармистских трактатов. Однако есть определенные различия и в составе Винаи. Так, ядром санскритской Винаи является Пратимокша-сутра — дисциплинарный кодекс для монашествующих и мирян. В палийской Винае этот кодекс отдельно не излагается, а представлен поэлементно в составе различных регламентов, тематически комментирующих его содержание и применение.

В собрании индийских рукописей Азиатского музея буддийская каноническая традиция характеризуется палийскими рукописями извлечений из Сутта-питаки и рядом ритуальных регламентов Винаи. Кроме того, довольно обильно представлены канонические джатаки — нравоучительные рассказы о прошлых жизнях Будды Шакьямуни, а также рукопись «Дхаммапады» — сборника популярных религиозно-дидактических стихов, включенного в Сутта-питаку. Имеются и многочисленные извлечения из трактатов Абхидхаммы.

Собрание располагает и рукописями разнообразной буддийской постканонической литературы на санскрите и пали. Здесь прежде всего следует указать на трактат прославленного мыслителя Камалашилы (VIII в.) «Бхаванакрама» («Стадии созерцания»). Кроме санскритской рукописи этого трактата, хранящейся в Индийском фонде ИВР РАН, во всем мире имеются только два рукописных экземпляра этого произведения. Есть и рукописи буддийских трактатов по логике, в частности, «Ньяя-правеша» Дигнаги и «Ньяябинду-тика» Дхармоттары.

Географию продвижения буддизма в Юго-Восточную Азию характеризуют разнообразные в жанровом отношении рукописи на бирманском, тайском, кхмерском и других языках.

Безусловно, заслуживает внимания рукопись самого раннего палийского неканонического сочинения «Милиндапаньха» («Вопросы [царя] Милинды»). Этот созданный предположительно в I в. до н.э. памятник отражает ранний опыт межкультурных контактов, ибо Милинда, как показали исследования, идентифицируется с греко-

бактрийским царем Менандром. Произведение построено в форме диалога между Милиндой и буддийским мудрецом Нагасеной.

Подводя итог изложенному, необходимо отметить не только исключительное богатство буддийских рукописей в Индийском фонде, но и крайне недостаточную его изученность с позиции музееведения. Это объясняется двумя причинами. Во-первых, специфичностью собрания, научная обработка которого требует специальных востоковедных знаний — и языковых, и культурологических. Мультиспециалистов такого уровня во все времена существования Азиатского музея и учреждений, возникших на его основе, было немного, и нехватка кадров тормозила дело.

Во-вторых, в советский период, особенно в 1930–1940-е гг., изучение буддийского письменного наследия религиозно-философского содержания практически заглохло. Ленинградская (Санкт-Петербургская) буддологическая школа, созданная акад. Ф.И. Щербатским (1866–1942), была почти полностью уничтожена в годы репрессий, а письменное наследие буддизма квалифицировалось не иначе как «творчество индийских попов».

Лишь с возрождением научной школы Ф.И. Щербатского в 1980-х–1990-х гг. открылась перспектива изучения буддийских манускриптов, хранящихся в Индийском фонде ИВР РАН.

---

[1] *Lenz R.* Bericht ber eine im Asiatishen Museum der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St.-Petersburger deponierte Sammlung Sanskrit-Manuscripte / St.-Petersburger Zeitung, 1833. № 219–223.

[2] *Миронов Н.Д.* Каталог индийских рукописей Российской Публичной библиотеки. Вып. I. Пг., 1918.

У.П. Бичелдей

СОБРАНИЕ БУДДИЙСКИХ РУКОПИСЕЙ И КСИЛОГРАФОВ В ФОНДАХ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РЕСПУБЛИКИ ТЫВА КАК ПАМЯТНИКИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ТУВИНСКОГО НАРОДА

Национальный музей Республики Тыва является одним из уникальных музейных учреждений, хранящим в своих фондах богатейшее достояние материальной и духовной жизни тувинского народа. Осо-

бое место в фондах занимает научная библиотека, в которой сконцентрировано собрание буддийских ксилографов и рукописей на тибетском и старомонгольском языках. Эти памятники истории и культуры находятся в основном в трех местах: Государственном архиве Республики Тыва (ГАРТ), в рукописном фонде Тувинского института гуманитарных исследований при Правительстве Республики Тыва (ТИГИ) и в фондах Национального музея Республики Тыва.

В Тыве были распространены почти все известные литературные произведения монголоязычных народов, большую часть занимают сочинения так называемого «популярного буддизма», всевозможные гадательные книги, астрологические трактаты, сонники, сборники примет и т.д. «Тувинцы знали не только произведения самих монголов, через монгольские переводы они были знакомы и с литературными произведениями таких стран, как Индия, Китай и Тибет»[1].

По мнению востоковеда-филолога Р.П. Сумбаа, общее количество рукописей и ксилографов на тибетском языке в фондах тувинского музея составляет примерно 1300 томов. В каждом томе находится в среднем от 1 до 20 книг. Таким образом, в хранилище музея имеется примерно от 20 до 25 тысяч книг[2].

Древние печатные и рукописные книги из фондов Национального музея, детально описанные А.Г. Сазыкиным, насчитывают 938 монгольских рукописных книг и ксилографов. Ойратским, «ясным», письмом» написаны 8 книг. Наиболее интересными являются записи эпического сказания о Чингисе, его поучение «Ключ разума», четыре образца буддийской литературы, сочинения из Ганджура, сборники заклинаний (тув. *тарина. – У.Б.*), дидактические сочинения, сборник покаянной молитвы, буддийские стихотворные поучения. Две ойратские рукописи А.Г. Сазыкин относит к гадательно-астрологической литературе.

Монгольская часть состоит из 930 книг. Они подразделены на печатные, т.е. ксилографированные, и рукописные. Печатные издания, в свою очередь, делятся по месту изготовления – на бурятские и пекинские ксилографы. Ксилографы, изготовленные в Пекине и хранящиеся в собрании музея, составляют 23 экземпляра. Среди них, как отмечает А.Г. Сазыкин, особое место занимают издания «Гэсэра», «Сто тысяч песен Миларепы», «Субхашита», многочисленные пекинские издания канонической буддийской литературы, такие как, например, «Алдын

Херел», «Улигерун Далай». Также в коллекции музея имеются пекинские ксилографированные издания медицинских трактатов «Джудши» и «Лхантаб», а также сочинения из Ганджура.

Бурятских ксилографов А.Г. Сазыкин в монгольском фонде тувинского Национального музея насчитал 50 экземпляров. Из их числа 44 издания – это литература второй половины XIX – начала XX в., самыми известными являются «Комментарий к шастре "Букет белых лотосов"», «Повесть о царевиче Синегорлая Лунная кукушка», «Повесть о Чойджид-дагини», отдельные сочинения из Ганджура и Данджура, произведения неканонической буддийской литературы: «Ламрим-ченмо» Цзонхавы, гимны «Хоншим-бодхисаттве» и Сагаан Тарийги (Цагаан Дара-эхэ), Ногаан Тарийги (Ногоон Дара-эхэ), проповедь Падмасамбхавы о вреде пьянства, биографии 84 индийских святых, история буддизма в Монголии, две грамматики монгольского языка[3].

Во время работы в музее А.Г. Сазыкин отмечал, что в скромной по количеству музейной коллекции есть бурятские ксилографы, не встречавшиеся ранее в ленинградских и монгольских коллекциях. К ним относятся, например, издание сборника о пользе соблюдения буддийских обетов, иллюстрированное ксилографированное издание монгольской азбуки и напечатанное современным наборным способом наставление о необходимости почитать родителей и сутра «Ваджраччхедика». По его же сведениям, в монгольской коллекции музея хранятся 75 печатных книг и 855 рукописных томов. То, что в фондах музея хранится в большом количестве рукописная литература, А.Г. Сазыкин определяет несомненным достоинством тувинской коллекции старомонгольской рукописной библиотеки: «...именно в рукописях чаще всего бытовали образцы подлинно монгольской художественной и исторической литературы, монгольские версии индо-тибетских сказок и легенд, переводы китайских романов и повестей, записи монгольского эпоса и фольклора»[4].

Основную часть монгольской коллекции, как впрочем и тибетской части, составляют сутры – книги, поступившие из буддийских монастырей и частных библиотек. Более всего в монгольских рукописях представлена буддийская обрядовая и этико-назидательная литература, а также литература, связанная с практической хозяйственной и бытовой деятельностью тувинцев. Также интересно отметить, что среди этих книг присутствуют образцы тибето-монгольской двуязычной повествовательной литературы, произведения собствен-

но монгольского происхождения, а также шаманская обрядовая литература, состоящая из 55 томов. Из серии обрядовой литературы в фондах музея А.Г. Сазыкин обнаружил «Книгу мертвых», относящуюся к буддийской культовой и обрядовой литературе, а также достаточное количество книг, используемых в буддийской ритуальной практике – молитвы, гимны, благопожелания, заклинания[5].

В фондах Национального музея Республики Тыва отдельно хранится большая коллекция рукописей и ксилографов на тибетском языке (2000 экземпляров). Из них наиболее ценным является свод буддийского канона Ганджур, найденный в одной из пещер Кунгуртуга и доставленный в фонды музея в 1980-е гг. Он содержит сочинения, которые в буддийской традиции являются проповедями, или наставлениями Будды, наравне с основополагающими философскими основами буддизма и традиционными средневековыми тибетскими научными знаниями в области медицины, логики, грамматики, метафизики, астрономии, астрологии, технологии.

При изучении тибетских рукописей и ксилографов Р.П. Сумбаа обнаружила ритуальные тексты, при исследовании оказавшиеся текстами шаманских молитв и обрядовой литературой, которые посвящены различным шаманским местам в Тыве. Р.П. Сумбаа их подразделяет на две большие группы: первая группа – бытовые обряды местного происхождения и вторая группа – обряды, заимствованные извне (из Тибета и Монголии). С большей или меньшей долей вероятности можно сказать, что большинство этих текстов датируются XIX – началом XX в.

Кроме выше перечисленных трактатов по буддийской философии в тибетской коллекции Тувинского музея хранятся четыре тома «Джуд-ши». В ряду медицинских трактатов центральное место занимает комментарий к этому сочинению «Вайдурья-онбо». Среди тибетских трактатов в коллекции тувинского музея имеются небольшие медицинские сочинения, справочники, фармакологические сочинения и лхантабы (терапия и частная патология)[6].

В собрании Национального музея Республики Тыва хранится почти полное собрание «Ганчжура» (тув. Канчыыр. – *У.Б.*), один из вариантов пекинского издания с наличием традиционных разделов: «Виная», «Праджняпарамита», «Буддааватамсака», «Ратнакута», «Тантры», «Сутры», «Ваджрачхедика праджняпарамита сутра» («Алмазная сутра») (тув. «*Доржу Чотпа*»); «Арья-аштасахасрика

праджняпарамита» («Стотысячная») (тув. «*Чадамба*»); «Арья суварнапрабрахаса» («Золотой свет») (тув. «*Алдын херел*»).

В тибетском собрании Национального музея Республики Тыва хранятся также грамматические сочинения и словари. К ним относятся грамматика тибетского языка «Сумчупа», автором которой является Тонми Самбхота, тибетско-монгольские словари С. Тугулдурова и Р. Номтоева, толковые словари типа «дуймин». Большой интерес представляют тибетские нотные записи[7].

Значительную часть тибетской коллекции составляют молитвенники и обрядовые тексты, которые посвящены освящению тайги, гор, перевалов, священного дерева и т.д. и являются наглядными примерами взаимодействия буддийских традиций с местными древними тэнгрианскими культами, а в более позднее время с шаманскими: «танну сан» – обряд воскурения (*сан салыр*) хозяевам различных местностей Тувы; «Танну-Сержем» – обряд воскурения, посвященного Великому божеству Тувы; «Рибо ченпо Танну Сан» – обряд подношения воскурения большим горам страны Танну, т.е. Тувы, который, вероятнее всего, имеет тэнгрианское происхождение. Из числа молитвенников и обрядовых текстов можно выделить сутру «Обряд омовения солнца и луны». Из перевода автора известно, что «если заболеют люди, то нужно сделать обряд омовения солнцу. Если происходит падеж скота, то нужно сделать обряд омовения луне»[8].

Р.П. Сумбаа указывает на наличие шаманских обрядов на тибетском языке, связанных с рождением ребенка, а также рукописи, в которых изложены обряды, «рассеивающие» болезни скота, предотвращающие падеж скота, а также имеющие отношение к различным видам хозяйственной деятельности тувинца-кочевника.

Таким образом, в фондах Национального музея хранится достаточно большая коллекция ксилографов и рукописей на тибетском и старомонгольском языках. Эта коллекция является одним из самых ценных достояний фондов тувинского музея. В отличие от письменных памятников буддийской религии, которые сосредоточены в хранилищах научных центров России, тувинская коллекция еще ждет своих исследователей. И, несомненно, в будущем она откроет свои тайны, которые оказали влияние на формирование культуры и духовности тувинского народа.

[1] *Самдан А.А.* К вопросу изучения исторических сочинений на монгольском языке в Туве // Библиотека в жизни общества, развитии науки и образования: Материалы международной научно-практической конференции. Кызыл, 2004. С. 32, 33.

[2] *Сумбаа Р.П.* Шаманские тексты на тибетском языке в фондах Национального музея им. Алдан Маадыр Республики Тыва // Библиотека в жизни общества, развитии науки и образования: Материалы Международной научно-практической конференции. Кызыл, 2004. С. 56–57.

[3] *Сазыкин А.Г.* Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. «60 Богатырей» // Тюркские и монгольские письменные памятники. М, 1992. С. 45–47, 49.

[4] *Сазыкин А.Г.* Указ. соч. С. 47.

[5] Там же. С. 51.

[6] *Сумбаа Р.П.* Указ. соч. С. 56.

[7] Там же. С. 56.

[8] Там же. С. 57.

Д.Н. Музраева

О СОСТАВЕ И СОДЕРЖАНИИ КОЛЛЕКЦИЙ БУДДИЙСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ, СОХРАНИВШИХСЯ В КАЛМЫКИИ К НАЧАЛУ XXI В.[1]

Выявление, описание и введение в научный оборот тибетских и ойратских письменных источников, имевших хождение в среде верующих в Калмыкии, продолжает оставаться одним из актуальных направлений отечественного востоковедения. Сегодня письменные буддийские источники сосредоточены в фондах государственных и общественных учреждений. Крупнейшей в республике коллекцией буддийской литературы располагает Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН (КИГИ РАН), в фондах Национального архива Республики Калмыкия (НАРК) хранится богатейшее собрание ойратских писем, фонды музеев (Национального музея Республики Калмыкия им. Н.Н. Пальмова, Общественного музея в поселке Кетченеры Кетченеровского района РК и др.), библиотеки хурулов (буддийских храмов) также обладают ценными письменными источниками.

Коллекция старописьменных памятников КИГИ РАН начала складываться с конца 1950-х гг. В начале 1980-х гг. коллекцию по-

полнила личная библиотека одного из самых известных калмыцких буддийских священнослужителей Тугмюд-гавджи (в миру – Очира Манджиевича Дорджиева, 1887– 1980)[2], насчитывающая более 1,5 тысяч единиц хранения. С этого времени ведется активная работа по описанию фондов: опубликован каталог монгольских источников из фондов КИГИ РАН, Национального архива РК, Национального музея РК им. Н.Н. Пальмова[3], даны описания тибетских рукописей и ксилографов из собрания КИГИ РАН[4].

Большая часть этих памятников – сочинения буддийского содержания; в них зафиксированы достижения древнеиндийской культуры, оказавшей значительное влияние на культуру монгольских и других народов Центральной Азии. Они содержат сведения, проливающие свет на историю распространения тибетского буддизма среди западных монголов и ойратов, а также среди калмыков Поволжья; по ним можно изучать историю книгопечатного дела и традицию создания рукописной книги как в мировых буддийских центрах (Тибет, Монголия, Китай, Индия), так и в российских регионах, где традиционно исповедуют буддизм (Калмыкия, Бурятия, Тува), и многие другие вопросы. Поскольку все эти книги имели хождение среди калмыцких буддийских священнослужителей и мирян, анализ их состава и содержания дает интересный материал для установления круга текстов, относящихся к определенным буддийским школам, традициям и практикам, получившим распространение среди калмыков. В отечественной науке на сегодняшний день существует точка зрения, согласно которой у монголов и ойратов на раннем этапе распространения буддизма наибольшим влиянием пользовалась школа сакья. Но имеется и другая точка зрения, высказанная на основе исследования Дж. Туччи, в соответствии с которой в тот период очень сильным было влияние традиции кагью[5].

Обзор буддийских текстов, хранящихся в коллекции КИГИ РАН, показал, что в ней представлены отдельные издания, а иногда каталоги (гарчаги) печатных изданий таких крупных гелугпинских монастырей Тибета, как Галдан (основан в 1409 г.), Дрепунг (основан в 1416 г.), Сэра (основан в 1419 г.), Ташилхунпо (основан в 1447 г.) и др. Этот факт служит доказательством того, что так называемая «вторая волна» распространения буддизма среди монголов и ойратов (XVI – нач. XVII вв.), которая расценивается как важное событие мировой истории, была связана с «желтошапочной» верой (школой гелуг).

Сегодня продолжает оставаться актуальной проблема всестороннего анализа процесса ассимиляции добуддийских верований тибетским буддизмом, произошедшего внутри кочевого общества. Она практически не разработана на материале письменных источников, хранящихся в собраниях Калмыкии. Большая часть этих памятников до сих пор не описана, следовательно, малодоступна широкому кругу исследователей. С целью устранить эти пробелы учеными КИГИ РАН осуществлялись экспедиционные выезды[6] в населенные пункты шести из тринадцати районов Республики Калмыкия (Малодербетовского, Кетченеровского, Октябрьского, Целинного, Сарпинского и Ики-Бурульского). В результате было выявлено и описано около 600 письменных памятников на «тодо бичиг» (ойратском «ясном письме») и тибетском языке. Среди них – тексты наиболее крупных коллекций, хранящихся в Общественном музее поселка Кетченеры, в хурулах поселков Бага-Чонос и Ики-Бурул, а также письменные памятники из частных коллекций жителей вышеуказанных районов.

Работа по описанию письменных источников была сопряжена с рядом трудностей. В силу того, что рукописное наследие имеет значительное количество утрат, идентификацию рукописей приходилось проводить по начальным листам, или по колофону (послесловию), в его отсутствие – по окончанию текста. Некоторые фрагменты рукописей без начала и конца идентифицировались по содержанию текста, которое не во всех случаях соответствовало титулу сочинения.

По языковому признаку были выделены собственно тибетские, ойратские, калмыцкие (выполненные на одной из разновидностей кириллицы), а также дву- и трехъязычные (тибетско-ойратские, санскритско-тибетско-монгольские) тексты. Характерной особенностью всех собраний рукописей и ксилографов является преобладание сочинений на тибетском языке в сравнении с ойратскими или монгольскими текстами. По признаку формата представлены ксилографы, отпечатанные в Тибете, Китае, Монголии и Бурятии[7], а также многочисленные рукописные списки и копии известных текстов.

Значительная часть рукописей и ксилографов по содержанию является книгами древнеиндийского происхождения, т.е. тибетскими переводами с санскрита, а также с уйгурского языка. Помимо этого, среди обнаруженных рукописей имеются ойратские перево-

ды с тибетского языка, а также оригинальные тибетские и ойратские сочинения. Тематика сочинений разнообразна: среди них сочинения из состава канонических сводов Ганджура и Данджура, философская литература, образцы исторических сочинений, тексты буддийских практик и ритуалов (описания различных обрядов и ритуалов, заклинания и молитвы), медицинские и астрологические сочинения, календари и т.п.

Обрядовая литература широко представлена сочинениями следующих жанров: 1) гимны-славословия или восхваления (тиб. *bstod-pa*); 2) молитвы-благословения (тиб. *smon-lam*); 3) молитвы-просьбы (*gsol-'debs*); 4) садханы или методы созерцания (визуализации) (тиб. *sgrub-thabs*); 5) подношения торма (жертвенных хлебцев) (тиб. *thor-bul*); 6) умилостивительная жертва, торма (тиб. *thor-ma*); 7) сэрджэм или подношение напитка (тиб. *gser-skyems*); 8) догджур или ритуал возврата, пресечения зла (тиб. *bzlog-bsgyur*); 9) жертвоприношение на огне (тиб. *sbyin-sreg*) и др. К перечисленным сочинениям можно прибавить тексты, содержащие описания различных обрядов и ритуалов (тиб. *cho-ga*).

Среди вновь выявленных коллекций следует выделить собрание Кетченеровского Общественного музея, основу которой составляет личная библиотека известного буддийского священнослужителя Калмыкии Намки Долдушевича Кичикова (1901–1986). Он прославился как знаток тибетской медицины, получивший образование в буддийской академии Цанид Чёёря. Анализ содержания коллекции показал, что она состоит большей частью из разрозненных свитков[8], принадлежавших разным владельцам. Среди них были астрологи (*зурхачи*), специалисты, практиковавшие тибетскую медицину (*эмчи*), и *багши* (*гелюнги*), совершавшие ежедневные обряды. Очевидно, некоторые из текстов передавались родственниками бывших священнослужителей после их кончины Намке Кичикову на хранение. Подобное же явление прослеживается при рассмотрении представленной ранее коллекции калмыцкого *гелюнга* Тугмюд-гавджи[9].

Всего в коллекции Н. Кичикова насчитывается 23 свитка; в каждом из них от одного (свитки №1, 5) до 40–50 отдельных сочинений (свитки №3, 23).

Среди сочинений из состава буддийского канона (свода Ганджура) своей многочисленностью выделяется «Алмазная сутра» («Ваджрачхедика» или «Дорджи Джодва», тиб. *rdo-rje gcod-pa*), пред-

ставленная как тибетскими ксилографами и рукописными копиями, так и версиями на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг»). Эта сутра была написана около 300 г. н.э. в Индии, в ней содержится краткое изложение учения о праджняпарамите, т.е. о пути спасения и достижения святости[10]. Она занимает особое место в ряду других почитаемых священных буддийских текстов калмыков: одно присутствие его на алтаре, по представлениям верующих, способно принести семье счастье и благополучие. Наличие, помимо «Алмазной сутры», других текстов из разряда праджняпарамитской литературы свидетельствует о том, что в Калмыкии, как и в Бурятии и Монголии, Праджняпарамита воспринималась как самая важная часть буддийского учения. Не случайно приобретение текстов подобного рода связывалось с началом утверждения и распространения веры в той или иной местности или стране.

Среди других известных сочинений можно перечислить такие, как Сутра махаяны «Тарпа Ченпо» или «Великий освободитель» (тиб. *'Phags-pa thar-pa chen-po yongs-su rgyas-pa zhes bya-ba theg-pa chen-po'i mdo*), «Сутра Золотого блеска» (тиб. *'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgya po zhes bya pa theg pa cen po'i mdo, ойр. Xutuqtu dēdü altan gerel suduriyin aimagiyin erketu xān kemēkü*), Сутра махаяны «Ценд Аюш» (тиб. *'Phags-pa tshe dang ye shes dpag-tu med pa zhes-ba-ba theg-pa chen-po'i mdo*), Сутра махаяны «Камчу Нагпо» (тиб. *'Phags-pa kha-mchu nag-po zhi-bar byed-pa zhes-ba-ba theg-pa chen-po'i mdo*), «Сутра о промежуточном состоянии «бардо» (ойр. *Zuurdiyin sudur*), фрагмент из «Праджняпарамиты в восемь тысяч шлок (строф)» (тиб. *brGyad stong pa*), «Сутра сердца Праджняпарамиты» (тиб. *bCom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po bzhugs*) и др. Широко представлена обрядовая и культовая литература, в которой описываются различные обряды, посвященные божествам буддийского пантеона. Среди таких текстов, к примеру, можно привести следующие: «Сэржэм или Подношение напитка Балдан Лхамо» (тиб. *dPal-ldan lha-mo'i gser-skyems*), «Обряд подношения напитка Махешваре» (тиб. *'Phags-pa bzang-po spyod-pa'i smon-lam-gyi gser-skyems*), «Обряд поднесения торма (жертвенных хлебцев) Царю учения» (тиб. *Dam can chos kyi rgyal po'i gtor cho ga bskang gso bstod bskul*), «Садхана или визуализация Хаягривы» (тиб. *rTa mgrin gsang sgrub kyi sgrub thabs rta mchog rol ba'i dgongs rgyan*) и др. Широко представлены тексты культа бодхисаттвы Авалокитешвары

(различных его проявлений), особо почитаемого не только калмыками, но и всеми монгольскими народами: «Молитва Авалокитешваре» (тиб. *Thugs rje chen po'i shis brjod phrang ba dang smon lam*), «Вознесение молитвы Одиннадцатиликому Авалокитешваре» (тиб. *Thugs rje chen po bcu gcig zhal dpal mo lugs kyi dbang gi bla ma brgyud pa'i gsol 'debs*), «Садхана или метод визуализации Великого Милосердного» (тиб. *'Phags pa thugs rje chen po zhal bcu gcig pa dpal mo lugs kyi sgrub thabs smyur bar gnas pa'i cho ga dang bcas pa phan bde'i snang ba gsar dgom*). Помимо этого, встречаются неканонические сочинения.

Среди описываемых источников есть и такие, которые создавались в период подъема просветительской, переводческой деятельности калмыцкого буддийского духовенства на рубеже XIX–начала XX в. Среди них можно отметить тексты, связанные с принятием Прибежища («Иткл»), тексты из разряда «Пророчеств (прорицаний) о будущем» и др. Одним из таких сочинений, получивших широкое распространение, является сочинение, именуемое «Ээлдхлин зярлг» («Предсказание будущего»). Как показал анализ, под таким названием бытуют сочинения на тибетском и ойратском языках. Тибетский памятник, в отдельных случаях имеющий параллельный перевод на ойратский язык, как правило, связан с именем Будды Шакьямуни. В колофоне сочинение именуется по-тибетски *Ma 'ongs lung bstan* («Пророчество [Будды] о будущем»). Ойратский текст, как правило, связан с именем Джебцзун Дамба хутухты, духовного лидера монгольских буддистов, и имеет название «Наставления Джебцзун Дамба хутухты». Оба сочинения объединяются народной традицией в одно. Анализ содержания списков и вариантов ойратского сочинения показывает, что они имеют хождение в среде верующих не только в традиционной графике «тодо бичиг», но и в переложении на современный калмыцкий язык. При этом переложение на кириллицу не отразилось на степени сакральности текста: его переписывают, передают из одной семьи в другую, читают и свято верят в обеспечение благоденствия семей, которым это сочинение передано. Сакральность, по мнению буддистов-калмыков, сохраняется также и при выполнении современных копий тех или иных священных текстов, причем, как свидетельствуют выявленные материалы, эти копии выполнялись на разной графике, характерной для разных периодов развития современного калмыцкого языка[11].

Таким образом, тибетские и ойратские рукописи и ксилографы, сохранившиеся к началу XXI столетия в государственных, общественных и частных коллекциях Калмыкии, представляют собой ценные источники для выяснения малоисследованных страниц истории и культуры ойратов, их исторических потомков – калмыков, сформировавшихся как этнос уже на территории России (XVII в.). На протяжении столетий своего существования эти письменные памятники служили передаче различных доктрин религиозно-философской системы буддизма. Они и сегодня являются ключом к познанию феномена «калмыцкого буддизма», являющегося одним из основных элементов культуры калмыков.

---

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (2009–2011).

[2] О Тугмюд-гавджи см.: Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О.М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста, 2008.

[3] *Орлова К.В.* Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5. М.: Институт востоковедения РАН, КИГИ РАН, 2002.

[4] *Чуматов В.О.* Старописьменные памятники КНИИ ИФЭ // Монголоведные исследования. Элиста, 1983. С. 116–131; *Музраева Д.Н.* Памятники тибетского фонда, хранящиеся в архиве Калмыцкого института гуманитарных и прикладных исследований // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 3. Улан-Удэ, 1999. С. 189–192; *Музраева Д.Н.* О коллекции буддийской литературы гавджи Тогмед-Очира (Тугмюда Гавджи) (1887–1980) // IX Межд. конгресс монголоведов (Улан-Батор, 8–12 августа 2006 г.). Доклады российских ученых. М., 2006. С. 293–297; *Музраева Д.Н.* Халимагт хадгалагдаж буй тод, төвд бичгээрх дурсгалууд (Письменные памятники на ойратском («тодо бичиг») и тибетском языках, сохранившиеся в Калмыкии) // Bibliotheca Oiratica V. Халимаг түүх, соёл. Улаанбаатар, 2007. С. 115–121; *Кукеев А.Г.* О медицинских сочинениях из разряда «Лхан-таб», хранящихся в Рукописном фонде КИГИ РАН // Трофим Алексеевич Бертагаев. К 100-летию со дня рождения. Сборник научных статей. Элиста: ЗАО НПП «Джангар», 2005. С. 337–340.

[5] *Китинов Б.У.* Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М., 2004. С. 136.

[6] Экспедиционный проект был поддержан РГНФ в 2006 г.

[7] Старинный способ ксилографии (т.е. печати с деревянных досок-клише) многие столетия существовал в Тибете, Китае, Монголии и Бурятии. См. например: *Кара Д.* Книги монгольских кочевников. М., 1972. С. 114; *Воробьева-Десятовская М.И.* Рукописная книга в культуре Центральной Азии в домусульманский период // Рукописная книга в культуре народов Востока. М., 1988. С. 351–354.

[8] Под свитком мы имеем в виду книги восточного образца: сложенные вместе листы прямоугольной формы, завернутые несколькими слоями шелковой или хлопчатобумажной ткани, которые перевязывали лентой (тесьмой или бечевкой).

[9] См.: *Музраева Д.Н.* О коллекции буддийской литературы О.М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи) // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О.М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста, 2008. С. 26–54.

[10] *Сазыкин А.Г.* Ойратская версия рассказов о пользе «Ваджрачхедики» // Петербургское востоковедение. Вып. 9. СПб., 1997. С. 139–160.

[11] *Музраева Д.Н.* К проблеме идентификации безымянной рукописи на кириллице из коллекции Бага-Чоносовского хурула // Научная мысль Кавказа. 2008. № 4. Ч. 2 (57). С. 14–18.

Б.А. Бичеев

ФОНД ОЙРАТСКИХ РУКОПИСЕЙ КОМИТЕТА ПО ДЕЛАМ НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ СИНЬЦЗЯН-УЙГУРСКОГО АВТОНОМНОГО РАЙОНА КНР

Одним из феноменов общности свойственной культурам народов, исповедующим буддизм, является буддийская литература. Вместе с тем эта литература многоязычна. Одним из ее языков является ойратский язык. Буддийские сочинения канонического содержания и произведения, относимые исследователями к популярному буддизму, составляют основной корпус письменного наследия ойратской литературы.

Историческая судьба ойратов сложилась достаточно драматична, что в целом не способствовало сохранности письменного наследия. Исходя из этого, одной из главных задач современной гуманитарной науки является изучение истории появления, функциональной значимости известных переводных и оригинальных памятников ойратской литературы, а также выявление, анализ и публикация не введенных в научный оборот текстов различного содержания, бытование которых было обусловлено полиморфной системой буддизма.

Одним из крупных хранилищ письменного наследия ойратов является фонд рукописей Комитета по делам национальностей Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР (СУАР КНР), созданный во второй половине 1970-х гг. Основой для его создания послужили личные коллекции, которые удалось сохранить от уничтожения в годы культурной революции благодаря личному мужеству их хранителей.

О судьбе одной из таких коллекций, принадлежавших учителю Ни. Басангу, сообщается во втором номере серийного издания «Хан Тенгри» за 1984 г. Ни. Басанг унаследовал от своего отца два ящика ойратских рукописей. Для того чтобы сохранить их от уничтожения в годы культурной революции, ему пришлось зарыть оба ящика с рукописями под полом своего дома, где они находились вплоть до 1974 г. Впоследствии 11 письменных памятников, находящихся в его семейной коллекции, были переданы им в дар в фонд ойратских рукописей Комитета по делам национальностей г. Урумчи для их публикации[1].

Из 11 текстов, переданных им в фонд, лишь один написан на монгольской письменности («Altan saba ni sudur bui»), все остальные на ойратском («ясном») письме. Среди подаренных им рукописей значатся:

1. caγan öböge ni sang orošibai
2. γazar usuni sang orošibai
3. šō orkiji tölge üzekü sudar bui
4. üsün Debiskrtü xāni tuuji orošibai
5. Pančin aqbū xara šükūrtū
6. Xutuqtu oqtorγui yin nayiman gegēn kemēkü yeke kölgöni sudur
7. γazaryin šinji yin bičiq orošibai
8. Gereltei čolūnāsu ilerkei γaruqsan zarliq orošibai
9. Tasulaqči očir yin tayilburi»
10. Siditu küür yin tuuji orošibai[2].

Часть из этих текстов уже опубликована исследователями в той же серии «Хан Тенгри» на «ясном письме», но без публикации факсимиле рукописей.

В личной коллекции Ни. Басанга осталось на хранении 23 сочинения различного содержания. Судя по кратким названиям, опубликованным в «Хан Тенгри», они представляют широкий спектр жанров ойратской литературы: от базовых сутр и популярных историй до поучений, наставлений, исторических и фольклорных текстов.

1. Altan gerel
2. Banzaraqci (5 bölöq)
3. Saran köküq in tuuji
4. Uliger yin dalai
5. Aršān nim yin tuuji

6. Saba šime yin tuuji
7. Gegēn toli
8. Yertemji yin toli
9. Sajā (10 bölöq)
10. ölzei dabxur
11. Altan üsün xutuɣa
12. Biliq barmid
13. Bazar badarna
14. Dorji jodbu
15. Eng urida yin angxan urida yin tuuji
16. ɣazar yin šinji
17. Aril pila
18. Erleni šaštir
19. ɣurban nuuca (em emnelge yin tuxai)
20. Geser
21. Naɣanzana
22. Oyuuni zula
23. ɣaldan xāni onol bariqsan sudur[3].

В фонде ойратских рукописей Комитета по делам национальностей г. Урумчи хранятся 382 письменных памятника различного содержания: буддийские сочинения канонического содержания (сутры, шастры, девоциональные тексты), произведения литературы популярного буддизма (джатаки, поучения, дидактические наставления и изречения, обрамленные повести и др.), астрологические, обрядовые и фольклорные тексты[4].

Среди указанных в каталоге сочинений есть как единичные экземпляры, так и списки рукописей одного текста. Одним из самых объемных текстов является рукопись известной буддийской сутры «Восьмитысячная» (720 л.). Особый интерес для исследователей представляют ойратские переводы текстов «Сутра Белого лотоса» (648 л.), «Путь к святости» (463 л.) и уже упоминавшийся нами текст «Панчаракша» (280 л.).

Среди канонических сочинений представлены наиболее важные по своей функциональной значимости и авторитетности базовые тексты, относящиеся к поздним сутрам праджняпарамитской литературы. Это несколько списков «Сутры золотого блеска», «Ваджрачхеддика Праджняпарамита сутры» и «Сутры сердца Праджняпарамита». Перевод этих трех сутр на ойратский язык был осущест-

влен Зая-пандитой в середине XVII в. В ряду его переводов – «Сутра золотого блеска» под кратким названием «Altan gerel» значится пятой, «Ваджрачхеддика Праджняпарамита сутра» (краткое название «Dorji zodbu») седьмой, а «Сутра сердца» («Biligiyin zürüken») пятнадцатой из 186 наименований переводов сутр, шастр, тантрических и других сочинений, указанных в сочинении Раднабхадры «Лунный свет: История рабджам Зая-пандиты»[5].

Среди других рукописей наибольшую ценность для исследователей представляют такие тексты, как «Джатака о перерождениях Будды», «История Хашанг хана», «Одно из двенадцати деяний Будды», буддийские повествования «История Багамай-хатун», «История Гуши-ламы», «История Молон-тойна», тексты исторического содержания и др.

Колофоны некоторых текстов, опубликованных синьцзянскими исследователями, раскрывают новые факты для изучения литературного процесса в Джунгарском и Калмыцком ханствах. Известно, что русский перевод ойратского сборника обрамленных повестей «Siditu küür yin tuuji orošibai», опубликованный Б.Я. Владимирцовым, кроме обрамляющего повествования содержит 26 текстов различного содержания. В предисловии к изданию данного текста им отмечено, что «предлагаемый русский перевод сделан по ойратской (калмыцкой) рукописи, приобретенной у одного ойратского князька из Северо-Западной Монголии»[6].

В 2004 г. синьцзянский исследователь До. Галдан опубликовал отдельной книгой текст «Siditu küüriyin tuuji» на «ясном письме», который также содержит 26 текстов. Содержание и порядок расположения вставных текстов данной рукописи идентичен изданию Б.Я. Владимирцова. В колофоне текста сообщается о том, что перевод текста составлен калмыцким монахом Содном Бальжуром по указанию Чагдарджаба, старшего сына хана Аюки. По предположению До. Галдана, данный перевод мог быть осуществлен не позднее 1722 г., т.е. года смерти наследника калмыцкого престола[7].

Второй текст, опубликованный в этой же книге, представляет собой джатаку «Burxani cadiq Yeke Emiyin tuuji orošibui», состоящий из 15 небольших глав. В содержании колофона данного текста сообщается о том, что перевод сделан по просьбе Ердени Зоригту хунтайджи, т.е. предводителя Джунгарского ханства Цевен Рабдана. Известно, что он получил это звание от V Далай-ламы (точнее от

Дибы Санджиджамцо) в 1698 г., следовательно, перевод не мог быть совершен ранее этого года[8].

Таким образом, тексты из фонда ойратских рукописей Комитета по делам национальностей Синьцзян-уйгурского автономного района КНР и публикации синьцзянских исследователей значительно расширяют поле для исследования ойратской (калмыцкой) литературы.

---

[1] Хан Тенгри (журнал). № 2. 1984. С. 2 (на ойратском «ясном» письме).

[2] Названия текстов даны в том написании на «ясном письме», которое сегодня находится в употреблении ойратами СУАР КНР.

[3] Хан Тенгри. № 2. 1984. С. 3.

[4] Черновой каталог составлен преподавателем Синьцзянского педагогического института Б. Батбаяром. В данном каталоге указаны только наименования текстов и количество листов.

[5] Раднабхадра. Лунный свет. История рабджамбы Зая-пандиты. Перевод с ойратского Г.Н. Румянцева и А.Г. Сазыкина. Транслит. текста, предисл., коммент., примеч. и указатели А.Г. Сазыкина. СПб., 1999. С. 62.

[6] Волшебный мертвей. Монгольско-ойратские сказки. М., 1958. С. 11.

[7] Burxani cadiq Yeke Emiyin tuuji orošibui. – Šiniyang giyin aradiyin keblel yin xorō, 2004. С. 2 (на «ясном» письме).

[8] Там же. С. 3 (на «ясном» письме).

А.Г. Кукеев

КОЛЛЕКЦИЯ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ ХУРУЛА «ГАЛСАН ЛИНГ» ПОСЕЛКА ДЖАЛЫКОВА В КАЛМЫКИИ[1]

Традиция сбора восточных рукописей зародилась в России еще в XIX столетии, с момента основания Азиатского музея. Собирание, научная обработка, изучение и публикация восточных рукописей становятся одним из основных направлений деятельности первого востоковедного учреждения в системе Академии наук. Огромный вклад в становление и развитие отечественного востоковедения внесли Я.И. Шмидт, К.Ф. Голстунский, О.М. Ковалевский, А.М. Позднеев, Б.Я. Владимирцов, В.С. Васильев и др., неоднократно выезжавшие в научные экспедиции и целенаправленно занимались поиском и сбором рукописей. Учеными собраны ценнейшие коллекции восточных

рукописей, которые в настоящее время составляют основной фонд отечественных рукописных собраний.

Изучение письменных буддийских памятников, их описание и ввод в научный оборот является актуальным направлением исследований современного востоковедения. В фондах архива Калмыцкого института гуманитарных исследований (КИГИ) РАН собраны рукописи на тибетском, монгольском и ойратском языках, частично описанные, отдельные рукописи стали объектом исследования ученых и опубликованы[2]. Однако коллекции, хранящиеся в библиотеках буддийских храмов и частных собраниях, до сих пор остаются вне научного описания и практически не исследованы.

В последние два десятилетия в республике активно ведется строительство буддийских храмов и ступ. Одной из важнейших реликвий, вкладываемых внутрь ступ, являются священные буддийские тексты. Зачастую среди них оказываются раритетные рукописи, хранившиеся у частных лиц. Вложенные в ступы тексты становятся недоступными для исследователей.

Сегодня многие верующие, у которых дома хранились рукописи, приносят их в дар буддийским храмам. Монахи являются единственными лицами, кому доступны эти рукописи. Несмотря на создание Объединения буддистов Калмыкии (ОБК), до настоящего времени среди буддийских общин не реализован принцип централизации управления, не все хурулы подчинены руководству ОБК напрямую. В этих условиях судьба редких текстов полностью зависит от уровня подготовленности настоятеля храма. Как показывает практика, немногие настоятели из более чем 20 храмов республики владеют старомонгольской и ойратской письменностью. Между тем создание полной картины распространения буддизма на всей территории Калмыкии без всестороннего анализа письменных источников, сохранившихся и имевших хождение повсеместно, не представляется возможным.

В целях научного описания сохранившихся коллекций научные сотрудники КИГИ РАН совершали ряд выездов в буддийские молельные дома и храмы Республики Калмыкия. В хуруле «Галсан Линг» пос. Джалыкова Лаганского района Республики Калмыкия хранятся старописьменные памятники, среди которых встречаются рукописи и ксилографы. Они получены в дар от родственников бывших монахов этой местности, которые служили на этой земле в

начале прошлого века. Часть коллекции ранее была на хранении в Калмыцком республиканском краеведческом музее им. Н.Н. Пальмова, о чем свидетельствуют печать и инвентарные номера. Тексты частично хранятся в свитках и представляют собой обрядовые тексты, астрологические тексты, тексты по медицине, философии, молитвы и гимны-восхваления различным божествам буддийского пантеона. Автором была составлена опись имеющихся текстов на тибетской письменности, их перечень составлен в порядке очередности текстов в свитках, завернутых в ткань, затем следуют тексты, не завернутые в ткань.

Опись собрания памятников на тибетской письменности хурула «Галсан Линг»

I свиток

1. ‘pags pa gser ‘od dam pa’I mdo sde’I dbang po rgyal po zhes bya ba theg pa chen po’I mdo bzhugs so. Ксилограф. 199 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1663.

II свиток

1. ka thar pa (Сочинение по философии). Ксилограф. 68 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова». Инв. № 1959.
2. kha thar pa. (Сочинение по философии). Ксилограф. 68 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова». Инв. № 1959.
3. ga thar pa. (Сочинение по философии). Ксилограф. 62 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова». Инв. № 1959.

III свиток

‘pags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa mngon par rtogs pa’I rgyan zhes bya ba gzhugs so. Ксилограф. 16. Текст неполный (38-53 л). Штамп фабрики наследников Сумкина № 7.

IV свиток. Сборник молитв (размеры 22x7 см.)

1. dpal ldan rdo rje ‘jigs byed kyi sgo nas bka’ bsgo bya tsul lo. Рукопись. 4 л. Текст полный.
2. chos dbyings ngang las drigs pa’I skur bzhings te / [начало текста] smon pa bzhing du ‘grub pa’I stods grogs mdzod chis pa / ‘di yang rje nyid kyi gsungs so [конец текста]. Ксилограф. 5 л. Текст полный.

3. dpal mgon don lnga gser skyims bzhugs so. Ha la lang thab dbar ma haa ka li gser skyems bzhugs so. Рукопись. 5 л. Текст полный.

4. bde smon zhing mchog sgo ‘byang ma bzhugs. Ксилограф. 17 л. Текст полный.

5. tse rab kun tu tsul khrims rnam dag bsrung nus pa’I smon tsig bzhugs so. Ксилограф. 3 л. Текст полный.

6. bcom ldan ‘das sman bla’I mdo tsig gi snying po bsdus pa yid bzhing gyi nor bu zhes bya ba bzhugs so. Ксилограф. 18 л. Текст полный.

7. sman bla bsdus pa’I kha skong bzhugs so. Ксилограф. 10 л. Текст полный.

V свиток

‘phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba gzhugs so. (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра). Ксилограф. 69 л. Текст неполный (титульный лист отсутствует). Штамп фабрики наследников Сумкина № 8.

VI свиток

ngo mtsar shel gyi me long gi zur rgyan lo zla zhag dus kyis bdag sogs kyi rtshis ‘bras gsal ba’I sgron me zhes bya ba bzhugs so. (Сочинение по астрологии). Ксилограф. 55 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1664/2

VII свиток

Lnga bsdus ‘byung ‘phrod sogs kyi ‘bras bu bshad pa do mtsar shel gyi me long zhes bya ba bzhugs so. Ксилограф. 109 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1664/1

VIII свиток. Сборник молитв (размеры 22x7 см.)

1. gsol ‘debs bar chad lam sel bzhugs so. Ксилограф. 8 л. Текст полный.

2. gsol ‘debs bsam pa lhun grub bzhugs so. Ксилограф. 20 л. Текст полный.

3. au rgan rin po che’I lam gyi bsangs bzhugs so. Ксилограф. 2 л. Текст полный.

4. seng ge’I gdong ma. Ксилограф. 5 л. Текст полный. Штамп фабрики наследников Сумкина № 6.

5. lus ngag yid gsum bcings pa las grol bar byed pa zhes bya ba’I gzungs bzhugs so. Ксилограф. 12 л. Текст полный.

6. bar do ʻphrang sgrol gyi gsol ʻdebs ʻjigs sgrol gyi dpa' po bzhugs so. Рукопись. 2 л. Текст неполный. Листы № 1,3.

7. mdun gyi nam mkhar pad stong yangs pa'I rtsher / [начало текста] dge tsogs byang chub chen por bsngo [конец текста]. Рукопись. 4 л. Текст полный.

IX свиток

skabs gsum pa / lam rim gsol ʻdebs lam mchog sgo ʻbyid / byin rlabs nyi [текст не распознается] lam rim bsdus don / bstan ʻbar ma bcas bzhugs so. Ксилограф. 29 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1681.

X свиток

ʻphags pa de bzhin bshegs pa bdun gyi sngon gyi smon lam gyi rgyas pa zhes bya ba theg pa chen po'I mdo brgyad rgya ba bzhugs so. Ксилограф. 85 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1730/1

XI свиток

skyabs ʻgro'I nyams len rgyun ʻkhyer zhes bya ba bzhugs so. Ксилограф. 9 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1730/3.

XII свиток

bcom ldan ʻdas sman bl'I mdo chog gi snying po bsdus pa yid bzhin gyi nor bu zhes bya ba bzhugs so. Ксилограф. 18 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1730/2.

XIII свиток. Сборник молитв (размеры 22x7 см.)

1. rlung rta'I bsang mchod byin rlabs dngos grub mchog stshol bzhugs so. Ксилограф. 6 л. Текст неполный, отсутствует конец текста.

2. lhag pa'I smon lam them skas ma bzhugs so. Ксилограф. 5 л. Текст полный.

3. spyod ʻjugs smon lam bzhugs so. Ксилограф. 14 л. Текст полный. Штамп Коссинской фабрики Рязанцевых № 6.

4. byang sham bha lar skyes ba'I smon lam bzhugs so. Ксилограф. 4 л. Текст полный.

5. dpal gsang pa ʻdus pa'I smon lam bzhugs so. Ксилограф. 10 л. Текст полный.

6. gzungs sngags bzhugs so. Рукопись. 4 л. Текст полный. Имеется печать - aom.

7. rnam sras kyi bsangs mchod bzhugs so. Ксилограф. 7 л. Текст полный.

8. dge ‘dun thugs mthun pa’I phyir du rje bla ma la gsol ba ‘debs tsul bzhugs so. Ксилограф. 3 л. Текст полный.

9. skyabs ‘gro. Ксилограф. 6 л. Текст полный. Штамп фабрики наследников Сумкина № 6.

XIV свиток

1. ‘phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phag brgya pa’I don ma nor bar bsdus pa. Ксилограф. 17 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1671/2. Разм. 22,3х7 см.

2. pan chen gyis mdzad pa’I lam bsangs ‘dod dgu’I ‘byung gnas bzhugs so. Ксилограф. 6 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1671/1. Разм. 22,3х7 см.

XV свиток

mgon pa spyan ras gzigs kyi snying po ma ni’I ‘don thabs rgyun ‘khyer snying po kun ‘dus zhes bya ba bzhugs so. Ксилограф. 23 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1679.

XVI свиток

lha mo sgang gso. (обрядовый текст с нотами). Рукопись. 19 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1727.

XVII свиток

‘phags pa kha mchu nag po zhi bar byed pa zhes bya ba theg pa chen po mdo bzhugs so. (обрядовый текст). Рукопись. 3 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1668.

XVIII свиток. Астрологический сборник (размеры 22х7 см.)

1. byed rtshis kyi bskal li’I skar drug chu tsod zhe lngas sbyangs bzhugs so. Рукопись. 7 л. Текст полный. Таблицы. Имеется печать - rgyam.

2. grub mtha’I rtshis kyi bskal li ska’ drug chu tsod zhes lngas sbyangs bzhugs so. yang gsal las. Рукопись. 7 л. Текст полный. Таблицы. Имеется печать - rgyam.

3. grub mtha’I rtshis kyi cha shas re’u mig stong ‘bod ‘khor ma bzhugs so. Yang gsal las. Рукопись. 9 л. Текст полный. Таблицы. Имеется печать - rgyam.

4. zla phre sgra gcan gyi re'u mig yig gnas bzhing dang gnas lnga gnyis bkhrugs so. Yang gsal las. Рукопись. 12 л. Текст полный. Таблицы. Имеется печать - rgyam.

5. lnga bsdus gza' lnga'I lag len 'khul med blo gsal mgrul rgyan zhes bya ba bzhugs so. Рукопись. 18 л. Текст полный. Имеется печать - rgyam.

XIX свиток. Сборник молитв (размеры 22x7 см.)

1. dbyangs can lha mo'I bstod pa bzhugs so. Ксилограф. 2 л. Текст полный.

2. rta mgrin gsang sgrub kyi smon lam theg mchog smon lam gyi zhon pa zhes bya ba dang yang rta mgrin gsang sgrub kyi shes brjod gyas 'khyil dung gin gar sgra zhes bya ba bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный.

3. bde mchog smon lam bzhugs so. Ксилограф. 7 л. Текст полный. В середине текста рукописная вставка 3л.,

4. lam rim gsol 'debs lam mchog sgo byed zhes bya ba bzhugs so. Рукопись. 4 л. Текст полный. Почерк красивый.

5. bde mchog gi rkang brgyad bstod pa bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный.

6. 'phags pa bzang po spyod pa'I smon lam gyi rgayl po bzhugs so. Ксилограф. 16 л. Текст полный.

7. rje brtshun blo bzang bstan pa'I sgron me bka'drin gsol 'debs. Ксилограф. 11 л. Текст полный.

8. bsdus rgyu kyi 'don thabs mdor bsdus bzhugs so. Ксилограф. 3 л. Текст полный.

9. lam rim smon lam bzhugs so. Ксилограф. 3 л. Текст полный.

10. de skad dran nab de ba can dga' ldan sogs la 'phen pa'I the tsom med smon lam. Ксилограф. 3 л. Текст полный.

11. dkar gtor bzhugs so. Ксилограф. 5 л. Текст полный.

12. 'jam dbyangs bzhad pa'I 'khungs rabs gsol 'debs bzhugs so. Ксилограф. 3 л. Текст полный.

XX свиток

'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba gzhugs so. (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра). Ксилограф. 61 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1676. Разм. 22,3x7 см.

XXI свиток

snyang dzas bshags pa. Рукопись. 28 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н.

Пальмова» Инв. № 1683. Также имеются две печати: 1– буква dza; 2 – изображение двойной ваджры.

XXII свиток

1. lnga bsdus kyi ‘byung ba ‘phrod pa sogs kyi ‘bras bu bshad pa ngo mtsar shel gyi me long zhes bya ba bzhugs so. Ксилограф. 109 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1670/1.

2. mtsar shel gyi me long gi rgyun lo zla zhag dus kyi sa bdag sogs kyi rtshis ‘bras gsal ba’I sgron me zhes bya ba bzhugs so. Ксилограф. 55 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1670/2. Добавочных 6 листов таблиц написанных карандашом.

XXIII свиток. Сборник молитв
(размеры и листы разные)

1. rta mgrin gsang sgrub kyi sgo nas byams zhu byed tsul bdud rtshi’I bum bzang zhes bya ba bzhugs so. Рукопись. 14 л. Текст полный. Тушь черная.

2. ‘byung bzhing gtor ma bzhugs so. Рукопись. 8 л. Текст полный. Тушь черная.

Вставка gtor ma rnams la ….. ‘byin rlabs. Рукопись. 8 л. Записана карандашом.

3. Dpal mgon don lnga’I gser skyims. Рукопись. 2 л. Текст полный. Тетрадные листы. Записано карандашом, множество сокращений.

4. gtor ma’I ‘byin rlabs. Рукопись. 2 л. Текст полный. Записано карандашом.

5. tha ‘og chos rgyal bsangs bzhugs so. Рукопись. 6 л. Текст полный. Синяя тушь.

6. phyir zlog rnam rgyal bzhugs so. Рукопись. 8 л. Текст полный. Тетрадные листы в клетку. Синяя тушь.

7. sa rtsha rtsha rab gnas bya tsul bzhugs so. Рукопись. 2 л. Текст полный. Синяя тушь.

8. tse dpag med dang sha ba ri sngags. Рукопись. 1 л. Текст полный. Синяя тушь.

9. dbyangs spro bral bde pas chen po dang / sku cir yang bston pa’I dug dkar khang / Рукопись. 6 л. Текст полный. Синяя тушь.

10. byang chub lam gyi sgron me bzhugs. Ксилограф. 1 л. (титульный лист)/ Текст неполный.

11. ‘phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba gzhugs so. (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра). Ксилограф. 5 л.(3–8 л.) Текст неполный.

XXIIII свиток

1. ma ‘ong lung bstan gsal byed sgron me zhes bya ba bzhugs so. Рукопись. 14 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1674. Разм. 28х9 см.

2. kha mchu nag po zhes bya ba’I thegs pa chen po’I mdo. Рукопись. 4 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1674. Разм. 28х9 см.

3. ‘phags pa tse dang ye shes dpag tu med pa zhes bya ba theg pa chen gyi mdo. Рукопись. 12 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1674. Разм. 28х9 см.

XXV свиток

1. gnams snang brgyad tes bya ba thegs pa chen po’I mdo. Рукопись. 4 л. Текст полный. Тетрадные листы, синие чернила, ошибки в тексте, почерк неаккуратный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1679.

2. bsangs mchod ‘dod dgur ‘khyil ba’I dga’ ston zhes bya ba bzhugs so. Рукопись. 5 л. Текст полный. Тетрадные листы, карандаш, ошибок в тексте нет. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1679.

3. вставочные листы 4 л. Бумага выцвела, карандаш, текст неразборчив. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1679.

XXVI свиток. Сборник текстов (размеры разные)

1. rdo rje ‘jig byed la brten pa’I myur li gnang zab ma gdams ngag zhes bya ba bzhugs. Рукопись. 10 л. Текст полный. Разм. 15х5 см.

2. bcom ldan ‘das dpal rdo rje ‘jig byed chen po lha bcu gsum pa’I snying po bsdus pa sgrubs thabs bzhugs so. Рукопись. 6 л. Текст полный. Разм. 23х7 см.

3. dpal ldan lha mo bsangs bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 20х6 см.

4. kyi / shar lho mi’I phro brang nas / Рукопись. 5 л. Текст полный. Разм.15х5 см.

5. rten gyi rdzas ci ‘grub bsangs. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 20х6 см.

6. shis phyin bsngo ba. . Ксилограф. 2 л. Текст полный. Тушь красная, часть текста размыта. Разм. 22x7 см.

7. bkra shis rtshigs pa zhes bya ba thegs pa chen po'I mdo. Рукопись. 2 л. Текст полный. Разм. 20x8 см.

8. ‘phags pa ‘da’ ka ye shis zhes bya ba thegs pa chen po’I mdo. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 23x7 см.

9. ‘phags pa gser gyi mdo. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 23x7 см.

10. ‘phags pa rten cing ‘brem bar ‘byung ba’I snying po’I cho ga’I gzungs. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 23x8 см.

11. ‘phags pa mdo thig bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный. Бумага плотная, желтого цвета. Разм. 23x8 см.

12. shes rab skye pa’I rgyud la mos. Рукопись. 3 л. Текст неполный. Тетрадные листы, запись карандашом. Разм. 16x8 см.

13. ‘phags pa gsang sngags chen po rjes su ‘jig pa’I snying po. Рукопись. 4 л. Текст полный. Разм. 23x8 см.

14. zhabs brtan gsol ‘debs drang srong bdren tsig yid kyi re bskongs zhes bya ba bzhugs so. Рукопись. 4 л. Текст полный. Разм. 23x6 см.

15. tha ‘og chos rgyal kyi snying stobs bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 23x6 см.

16. mgon po thugs rje che dam pa / Рукопись. 2 л. Текст полный. Разм. 40x8 см.

17. sham bha li smon lam bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 23x5 см.

18. ‘phags pa ’da’ ka ye shis bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 22x7 см.

19. sa bdag chab gtor gyi lhan thabs bzhugs so. Рукопись. 4 л. Текст полный. Разм. 18x7 см.

20. bcu gcig zhal zhugs so. Рукопись. 4 л. Текст полный. Разм. 23x8 см.

21. spyin bdag ched du sngos ba. Рукопись. 7 л. Текст полный. Разм. 22x7 см.

22. sngos ba rang skyes. Рукопись. 8 л. Текст полный. Разм. 22x7 см.

23. byang chub sems pa’I ldun bshags bzhugs. Рукопись. 8 л. Текст полный. Разм. 23x7 см.

24. ‘go pa’I lha lnga’I gser skyems bzhugs so. Рукопись. 2 л. Текст полный. Разм. 23x7 см.

25. bsangs ‘dus smon lam bzhugs so. Ксилограф. 10 л. Текст полный. Разм. 23х7 см.

26. ‘phags ba bkra shis brtshigs pa mdo bzhugs so. Рукопись. 4 л. Текст полный. Разм. 20х8 см.

27. lhag pa’I smon lam tham skas ma bzhugs so. Ксилограф. 7 л. Текст полный. Разм. 23х6 см.

28. bde gshegs brgyad kyi mchod pa’I cho ka bsdus pa yid bzhin nor bu bzhugs so. Рукопись. 16 л. Текст полный. Разм. 23х5 см.

XXVII свиток. Сборник текстов (размеры разные)

1. rdo rje ‘jig byed la brten pa’I myur li gnang zab ma gdams ngag zhes bya ba bzhugs. Рукопись. 10 л. Текст полный. Разм. 15х5 см.

2. bcom ldan ‘das dpal rdo rje ‘jig byed chen po lha bcu gsum pa’I snying po bsdus pa sgrubs thabs bzhugs so. Рукопись. 6 л. Текст полный. Разм. 23х7 см.

3. dpal ldan lha mo bsangs bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 20х6 см.

4. kyi / shar lho mi’I phro brang nas / Рукопись. 5 л. Текст полный. Разм.15х5 см.

5. rten gyi rdzas ci ‘grub bsangs. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 20х6 см.

6. shis phyin bsngo ba. . Ксилограф. 2 л. Текст полный. Тушь красная, часть текста размыта. Разм. 22х7 см.

7. bkra shis rtshigs pa zhes bya ba thegs pa chen po’I mdo. Рукопись. 2 л. Текст полный. Разм. 20х8 см.

8. ‘phags pa ‘da’ ka ye shis zhes bya ba thegs pa chen po’I mdo. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 23х7 см.

9. ‘phags pa gser gyi mdo. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 23х7 см.

10. ‘phags pa rten cing ‘brem bar ‘byung ba’I snying po’I cho ga’I gzungs. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 23х8 см.

11. ‘phags pa mdo thig bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный. Бумага плотная, желтого цвета. Разм. 23х8 см.

12. shes rab skye pa’I rgyud la mos. Рукопись. 3 л. Текст неполный. Тетрадные листы, запись карандашом. Разм. 16х8 см.

13. ‘phags pa gsang sngags chen po rjes su ‘jig pa’I snying po. Рукопись. 4 л. Текст полный. Разм. 23х8 см.

14. zhabs brtan gsol ‘debs drang srong bdren tsig yid kyi re bskongs zhes bya ba bzhugs so. Рукопись. 4 л. Текст полный. Разм. 23х6 см.

15. tha ʻog chos rgyal kyi snying stobs bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 23x6 см.

16. mgon po thugs rje che dam pa / Рукопись. 2 л. Текст полный. Разм. 40x8 см.

17. sham bha li smon lam bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 23x5 см.

18. ʻphags pa ʼdaʼ ka ye shis bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный. Разм. 22x7 см.

19. sa bdag chab gtor gyi lhan thabs bzhugs so. Рукопись. 4 л. Текст полный. Разм. 18x7 см.

20. bcu gcig zhal zhugs so. Рукопись. 4 л. Текст полный. Разм. 23x8 см.

21. spyin bdag ched du sngos ba. Рукопись. 7 л. Текст полный. Разм. 22x7 см.

22. sngos ba rang skyes. Рукопись. 8 л. Текст полный. Разм. 22x7 см.

23. byang chub sems paʼI ldun bshags bzhugs. Рукопись. 8 л. Текст полный. Разм. 23x7 см.

24. ʻgo paʼI lha lngaʼI gser skyems bzhugs so. Рукопись. 2 л. Текст полный. Разм. 23x7 см.

25. bsangs ʻdus smon lam bzhugs so. Ксилограф. 10 л. Текст полный. Разм. 23x7 см.

26. ʻphags ba bkra shis brtshigs pa mdo bzhugs so. Рукопись. 4 л. Текст полный. Разм. 20x8 см.

27. lhag paʼI smon lam tham skas ma bzhugs so. Ксилограф. 7 л. Текст полный. Разм. 23x6 см.

28. bde gshegs brgyad kyi mchod paʼI cho ka bsdus pa yid bzhin nor bu bzhugs so. Рукопись. 16 л. Текст полный. Разм. 23x5 см.

XXVIII свиток

1. ʻphags pa gnam pa snang brgyad bzhes bya baʼI snying po gzungs. Рукопись. 5 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1730/1. Разм. 21x8,5 см.

2. rje btshun sgrol maʼI bstod pa zhes bya ba bgzhugs so. Рукопись. 9 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1730/2. Разм. 20,5x8,5 см.

3. klu la bsang mchod bya tsul zhes bya ba bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1730/3. Разм. 22x9 см.

4. mdo stong pa btgyan pa bzhugs so. Рукопись. 5 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1730/4. Разм. 20,5х9 см.

5. bde chen lhun grub bzhugs so. Рукопись. 3 л. Текст полный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1730/5. Разм. 20,3х9 см.

XXIX свиток

1. kha mchu nag po. Рукопись. 8 л. Текст полный. Разм. 18х8 см.

2. sangs rgyas stong gis rab gnas bzhugs so. Рукопись. 5 л. Текст полный. Разм. 20х7 см.

3. bkra shis brtshigs pa'I gyang 'gugs kyi cho ga bkra shis phun tsogs char 'bebs 'dod dgu'I nor bu zhes bya ba bzhugs so. Рукопись. 18 л. Текст полный. Разм. 24х8 см.

4. rgyal ba chen po rnam thos sras la mchod gtor 'bul ba'I rim pa dngos grub kyi dbang mdzod ces bya ba bzhugs so. Рукопись. 34 л. Текст полный. Разм. 24х8 см.

5. smon lam bzhugs so. Рукопись. 4 л. Текст полный. Разм. 24х8 см.

6. rnam bdag sangs zhugs sho. Рукопись. 19 л. Текст полный. Разм. 22х6 см.

XXX свиток

1. 'phags pa tse dang ye shes dpag tu med pa zhes bya ba thegs pa chen po'I mdo. Рукопись. 24 л. Текст неполный. Печать «Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н.Н. Пальмова» Инв. № 1680. Разм. 22,5х7 см.

2. pha rol phyin pa'I chos rnams ni / Рукопись. 8 л. Текст неполный (титульный лист отсутствует). Разм. 23х9 см.

Тексты, не завернутые в ткань:

1. 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba gzhugs so. (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра). Ксилограф. 61 л. Текст полный. Тушь красная. Разм. 22,3х7 см.

2. 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba gzhugs so. (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра). Ксилограф. 61 л. Текст полный. Тушь череня. Часть размыта. Разм. 22,3х7 см.

3. kha mchu nag po. Рукопись. 7 л. Текст полный. Разм. 22,3х7 см.

4. 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba gzhugs so. (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра). Ксилограф. 61 л. Текст полный. Тушь красная.

5. ʻphags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba gzhugs so. (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра). Ксилограф. 57 л. Текст неполный. Тушь красная. Разм. 22,3х7 см.

6. ʻphags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba gzhugs so. (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра). Ксилограф. 51 л. Текст полный. Тушь черная.

7. ʻphags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba gzhugs so. (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра). Рукопись. 56 л. Текст полный. Тушь красная.

8. ʻphags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba gzhugs so. (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра). Рукопись. 58 л. Текст полный. Написана золотом на черной лакированной бумаге.

9. ʻphags pa tse dpag tu med pa thams cad kyi snyings po'I kha mchu nag po'I mdo. Рукопись. 3 л. Текст полный. Тетрадные листы.

10. ʻphags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba gzhugs so. (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра). Ксилограф. 73 л. Текст полный. Тетрадные листы.

11. kha mchu nag po. Рукопись. 5 л. Текст полный. Тушь красная. Тетрадные листы.

---

[1] Статья подготовлена при поддержки гранта РГНФ № 10-04 36401 а/Ю.

[2] *Чуматов В.О.* Старописьменные памятники КНИИ ИФЭ // Монголоведные исследования. Элиста, 1983; *Орлова К.В.* Описание коллекции рукописей и ксилографов, хранящихся в научном архиве Калмыцкого института гуманитарных исследований // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. T.XLIX (1–2), Budapest, 1996; *Музраева Д.Н.* Памятники тибетского фонда хранящиеся в архиве Калмыцкого института гуманитарных и прикладных исследований // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 3. Улан-Удэ, 1999; *Музраева Д.Н.* Гимны-славословия из тибетских коллекций КИГИ РАН // Российское монголоведение. Бюллетень 5. М., 2002; *Кукеев А.Г.* О медицинских сочинениях из разряда «Лхан-таб», хранящихся в рукописном фонде КИГИ РАН // Трофим Алексеевич Бертагаев. К 100-летию со дня рождения. Сборник научных статей. Элиста, 2005; *Кукеев А.Г.* О коллекции книг Лобсанг Шерапа (В.Н. Мияева). 1970–2003 гг. // Молодежь в науке: проблемы, поиски, перспективы. Сборник научных статей. Вып. IV; *Кукеев А.Г.* Коллекция предметов религиозного культа из хурулов г. Лагань и п. Комсомольский // Международная научная конференция «Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая»: Материалы научной конференции. Часть III. Элиста, 2008; *Кукеев А.Г., Меняев Б.В.* Коллекция письменных памятников Бага-Чоносовского хурула // Вестник Калмыцкого Института гуманитарных исследований РАН. № 4. 2008.

В.Т. Тепкеев

РУССКИЕ ИСТОЧНИКИ О ПРЕБЫВАНИИ ХУТУГТЫ ЗАЯ-ПАНДИТЫ У ВОЛЖСКИХ КАЛМЫКОВ В 1645–1646 ГГ. (ПО МАТЕРИАЛАМ РГАДА)

В 2009 г. исполнилось 410 лет со дня рождения выдающегося религиозного и политического деятеля монголоязычного мира XVII в., ойратского ученого и просветителя, поэта и переводчика, создателя ойратского письменности «тодо бичиг» («ясное письмо») Зая-пандиты Намкай-Джамцо (1599–1662). Наши познания об этой исторической личности известны из ценного источника «Жизнеописание Зая-пандиты», написанного в конце XVII в. на ойратском языке его учеником Ратнабхадрой. В переводе с ойратского сочинение называется «История рабджамбы Зая-пандиты, именуемая "Лунный свет"», но более известная в широком кругу как «Биография Зая-пандиты». На сегодняшний день существует несколько вариантов этой рукописи и переводы[1]. Если в «Биографии» о первом пребывании Зая-пандиты у волжских калмыков, в основном, показана религиозная сторона его деятельности, то по русским источникам он предстает больше как политический деятель.

Зая-пандита дважды (1645 и 1655 гг.) приезжал к калмыкам, где читал проповеди, совершал богослужения, занимался деятельностью по распространению веры. Но в первый свой приезд перед хутугтой (монг. хутагт – «святой») стояла вполне сложная задача – избежать междоусобного кровопролития среди ойратов. Упоминание из русских архивных материалов о первом пребывании Зая-пандиты у калмыков можно найти в вышедшей в 1966 г. работе М.Л. Кичикова «Исторические корни дружбы русского и калмыцкого народов»[2]. Однако автор лишь вкратце останавливается на данном историческом событии, уделяя основное внимание общей политической ситуации в ойратском обществе, следствием чего стал приезд Зая-пандиты в прикаспийские степи. Более детальное изучение архивных документов фондов 119 («Калмыцкие дела») и 127 («Ногайские дела») Россий-

ского государственного архива древних актов за 1645–1646 гг. раскрывает новые подробности приезда Зая-пандиты к волжским калмыкам. По мнению И.Я. Златкина, исследование обстоятельств, связанных с приглашением и пребыванием Зая-пандиты у волжских калмыков, – важная задача, требующая серьезного изучения, поскольку он был известен не только как высокопоставленный религиозный деятель, но и являлся также влиятельным политиком, чья деятельность не ограничивалась узким кругом интересов феодальной верхушки и пределами только ойратских кочевий[3].

Несмотря на отрывочные сведения русских архивных документов, можно представить в целом политическую расстановку сил в ойратском сообществе. К середине XVII в. на степном пространстве евразийского континента в результате расселений сформировались четыре крупных объединений ойратских улусов: *Западная* (торгутская) группировка в степях Северного Прикаспия, *Северная* (дербето-хошутская) – в степях Юго-Западной Сибири (в русских документах XVII в. они упоминаются как *чакарские калмыки*), *Южная* (цоросо-хошутская) – в Джунгарии и Семиречье и *Восточная* (хошутская) – в Тибете. Торгутские тайши, кочевавшие со своими улусами в прикаспийских степях, в течение 30 – 40-х гг. XVII в. вели довольно сложные переговоры по вопросу территории кочевий не только с русскими властями, но и с восточными соседями. До сих пор у них не был урегулирован конфликт с чакарскими калмыками, пытавшихся взять реванш за 1642 г., когда в результате сражения с торгутами погибло пятеро их тайшей. Именно в мирном разрешении конфликта между торгутскими и чакарскими тайшами, судя по русским документам, сыграла личность некоего «хутугты». Действительно, благодаря своему авторитету, Зая-пандите практически удавалось предотвращать или улаживать конфликты и войны как между отдельными тайшами, так и крупными ойратскими группировками.

Проповедуя среди ойратов и монголов буддийское вероучение и миротворчество, уже немолодой Зая-пандита ради достижения поставленных перед собой задач нередко преодолевал огромные расстояния от Прикаспия до Великой Китайской стены. Например, в 1641 г. он находился в Монголии, 1642 г. – у хошутского тайши Очирту в Джунгарии, 1643 г. – у дербетов Даян-Омбо и хошутов Кунделен-Убаши в Юго-Западной Сибири, 1644 г. – снова в Джунгарии. На вопрос хошутского тайши Очирту о смысле таких дальних

и тяжелых поездок Зая-пандита ответил: «Я, во-первых, езжу для того, чтобы распространять Высшее учение; во-вторых, поскольку я обучался наукам, находясь на иждивении казначейства Далай-Ламы, а также за счет казны монастырей, то я езжу собирать для них подношения»[4]. В Джунгарии, судя по всему, произошла личная встреча Зая-пандиты с Дайчином, главой волжских калмыков, который, видимо, и обратился к Зая-пандите с просьбой урегулировать конфликт торгутов с чакарцами, провести поминальный обряд по погибшим и умершим в 1644 г. торгутским тайшам. По мнению А.А. Курапова, использование духовенства джунгарскими владельцами для организации переговорного процесса с торгутами свидетельствует о сильной национальной сангхе у торгутов[5].

Тема приезда к калмыкам Зая-пандиты являлась во многом закрытой информацией для царских властей. Например, сведения о состоянии дел в калмыцких улусах в астраханскую администрацию, как правило, поступали через третьих лиц – татар и ногаев, живших или приезжавших торговать с калмыками, а также русских послов и выходцев из калмыцкого плена. Благодаря именно этим документальным сведениям, отложившимся в фондах РГАДА, до современных исследователей дошла небольшая часть информации о приезде хутугты Зая-пандиты в 1645–1646 гг. в калмыцкие улусы, кочевавших в то время на Яике.

Большой интерес, например, представляют сведения о поездке к тайшам астраханского посланника Алферия Кудрявцева, длившейся с весны по осень 1645 г., которая во многом совпала по срокам с приездом Зая-пандиты. И хотя между ними не было личной встречи, но русскому послу, одной из обязанностей которого была и разведывательная деятельность в улусах, удалось собрать с помощью тех же татар и ногаев неполную информацию о неизвестном «хутугте». Кудрявцев, не зная имени Зая-пандиты, вполне верно сумел определить его статус, выяснив, что «хутугта» является для калмыков примерно тем, что для русских людей «патриарх», т.е. духовный глава народа. При рассмотрении и сопоставлении различных данных, поступавших в астраханскую администрацию, можно определить примерное время приезда Зая-пандиты – конец мая или начало июня 1645 года. Вместе с хутугтой к торгутам прибыли и чакарские послы. Именно при посредничестве Зая-пандиты 20 июня 1645 г. прошел первый раунд переговоров между торгутами

и чакарцами. Торгутскую сторону представляли тайши: Лузан, Елден, Сюнке, Санжин и Нима-Церен. Чакарские послы выдвинули требование о материальной компенсации за причиненный торгутами ущерб в 1642 г., а за погибшего дербетского Дайчина-Хошучи чакарцы взамен требовали старшего сына Елдена – Бадму. Претензии чакарцев к Елдену были мотивированы и тем, что он вместе с покойными отцом и братом Кирсаном был непосредственным участником той самой битвы. За погибших людей в том сражении послы дополнительно требовали 500 калмыков, 1000 руб., 1 тыс. лошадей и 1 тыс. куяков (панцырей). Только в этом случае чакарцы обещали торгутам мир и пропуск через свою территорию их предводителя Дайчина. Но первый раунд переговоров закончился провалом, поскольку торгутские тайши отклонили все требования. В ответ они направили к чакарцам уже своих послов, попросив хутугту содействия для их скорого возвращения[6].

Также интересные сведения о приезде хутугты привез вернувшийся в Астрахань в декабре 1645 г. русский толмач Андрей Сафонов. Согласно его сведениям, неудачные попытки тайшей весной 1645 г. завязать торговлю с русскими под Уфой и Самарой привели к откочевке калмыцких улусов к Яику. Именно в это время сюда к торгутам прибыли хутугта в сопровождении 60 человек и 300 воинов-телохранителей. С духовенством прибыли и чакарские послы, первоначально остановившиеся в улусе Лузана. Тайша, понимая важность последующих переговоров, сразу же через своих людей дал знать другим тайшам о приезде гостей, а Сюнке и Нима-Церену предложил со своими улусами идти к нему для совместной кочевки. Последние отказались, объясняя свой отказ опасением, что подвластные им татары могут тогда откочевать к Астрахани[7].

Зая-пандита и его люди первоначально остановились в улусе тайши Санжина, а уж затем переехали в улус Нима-Церена, где в дальнейшем и провели зимовку. Буддийское духовенство и чакарские послы были приняты, как отмечали очевидцы, «с большой почестью», а многочисленные гости были разобраны по торгутским улусам на полное содержание и обеспечение. По приказу тайшей, ежедневно им на питание выдавалось по 50 баранов, 3 яловицы, по телеге масла и 5 мешков крупы[8].

Перед хутугтой стояла сложная задача – избежать кровопролития среди ойратов путем возмещения ущерба торгутами за гибель

дербетского тайши Дайчина-Хошучи и его людей в 1642 г. Очевидно, что главными виновниками этого конфликта ойратское сообщество считало торгутских тайшей[9]. Действительно, если обратиться к тексту монголо-ойратских законов 1640 г., то получается, что торгутские тайши нарушили сразу несколько его статей. Например, один из пунктов законов гласит: «... перебежчиков безо всякого задержанья отдавать возвратно. А кто таковых перебежчиков собою не возвратит, от оного отбирать судом. И за удержанье за каждую душу брать с того штрафа по 20 лошадей и по 2 верблюда»[10]. Другими словами, выплата торгутами компенсации чакарцам была вполне справедливым решением, не позволяющим конфликтующим сторонам выяснять отношения вооруженным путем.

Но размер компенсации, на которую соглашались чакарцы, выглядел весьма внушительным. По данным А. Сафонова, чакарские послы требовали от торгутов выдать кочевавших совместно с Лузаном дербетский улус, едисанских и джемболукских татар, 1 тыс. куяков, 1 тыс. верблюдов и 2 тыс. лошадей (1 тыс. хороших и 1 тыс. плохих). И это притом, что торгуты по численности значительно уступали тем же чакарцам. Сафонов в Астрахани озвучил даже вполне конкретные цифры соотношения военных сил сторон: 50 тыс. чакарцев против 10 тыс. торгутов. Если в вопросе возвращения дербетов Лузан и братья ради заключения мира склонялись к положительному решению, то передавать чакарцам едисан и ногаев они категорически отказывались. По другим сведениям, чакарские послы требовали выдачи «за прежнюю недружбу и за кровь недругов их» – тайшу Батура и мирзу Солтаная с джемболуками или же ногаев и едисан. На требование присоединиться к чакарцам и кочевать совместно с ними торгутские тайши ответили: «им добро кочевать и на тех местах, где ныне кочуют»[11].

Тем не менее продолжавшиеся непростые переговоры в начале осени закончились в целом успешно. Лузану, являвшемуся главным переговорщиком с торгутской стороны, в конечном итоге удалось договориться о сокращении размеров штрафа до 500 «лучших» татар с имуществом, 500 куяков, 500 верблюдов и 1 тыс. коней. Зая-пандита отправил к предводителю чакарцев Кунделен-Убаши послание о заключенном соглашении, и на этом основании хутугта просил отменить запланированное наступление на торгутов, поскольку они уже следующей весной обещали присоединиться к чакарцам[12]. Единст-

венным, кто из братьев откочевал со своим улусом к чакарским калмыкам на Тургай в конце 1645 г., был тайша Санжин[13], но уже в 1646 г. он снова фигурирует среди торгутов.

В связи с ранним наступлением сильных морозов осенью 1645 г. Зая-пандита принял решение провести зимовку в торгутских кочевьях до следующей весны. Согласно «Биографии», хутугта приехал и с целью совершить «бесчисленное множество заупокойных служб» по скончавшемуся Даян-Эрке. Зая-пандита проповедовал среди всех сословий буддийское вероучение, убеждал людей переписывать священные книги, читать мани (молитвы), почтительно обходить вокруг храмов, молиться и т.д. За это время каждый из тайшей считал за честь пригласить хутугту к себе в улус, даруя ему и его людям многочисленные подарки. Казне Зая-пандиты было преподнесено 10 тыс. лошадей, шанцзодбе (казначею) – 1 тыс. лошадей, старшим ламам – по 500 лошадей, грамотным послушникам-банди – по 100 лошадей, неграмотным банди – по 60 лошадей, малолетним банди – по 20 лошадей, простым прислужникам светского звания – по 10 лошадей. В общей сложности торгутские тайши подарили духовенству свыше 20 тыс. лошадей, что, со слов Елдена, значительно превышало численность подаренного скота и лошадей приезжавшему к торгутам во второй половине 30-х годов Индзан-хутугте. Согласно «Биографии», Зая-пандита отбыл от торгутов в Джунгарию только в конце лета 1646 г.[14]

Русские источники повествуют, что по калмыцкому обычаю все тайши и призванные ими татарские и ногайские мирзы отправились в многодневные проводы Зая-пандиты. Также предполагалось окончательное заключение мирного договора между торгутскими и чакарскими тайшами[15]. Возвращение хутугты было своевременным, поскольку в Джунгарии ему вновь пришлось улаживать военный конфликт, теперь уже между чакарцами Кунделен-Убаши и джунгарами Эрдени-Батура-хунтайджи. Однако состоявшаяся зимой 1646/47 гг. при посредничестве Зая-пандиты встреча Кунделен-Убаши с Эрдени-Батуром и Очирту не принесла положительного результата[16].

Таким образом, как видно из русских документов, Зая-пандита прибыл к волжским калмыкам не только с религиозной миссией. Религиозная деятельность буддийских проповедников XVII в. была тесно связана с политической обстановкой в ойратском обществе.

Следующий приезд Зая-пандиты к волжским калмыкам относится к 1655–1656 гг. Однако в русских документах, к сожалению, уже не прослеживается данное событие, ввиду их плохой сохранности в архиве. Поэтому те небольшие сведения из русских источников, которые проливают свет о первом пребывании Зая-пандиты, представляются весьма интересными и ценными для историографии.

[1] *Раднабхадра.* «Лунный свет»: История рабджам Зая-пандиты / Пер. с ойрат. Г.Н. Румянцева и А.Г. Сазыкина. СПб., 1999; *Норбо Ш.* Зая-пандита (материалы к биографии) / Пер. со старомонг. Д.Н. Музраевой, К.В. Орловой, В.П. Санчирова. Элиста, 1999; *Раднабхадра.* Биография Зая-пандиты // Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники / Сост. А.В. Бадмаева. Элиста, 2003. С. 161–220.

[2] *Кичиков М.Л.* Исторические корни дружбы русского и калмыцкого народов. Элиста, 1966. С. 89-90.

[3] *Златкин И.Я.* Зая-Пандита – как политический деятель // 320 лет старокалмыцкой письменности. Материалы научной сессии. Элиста, 1970. С. 22, 31.

[4] *Норбо Ш.* Указ. соч. С. 43–45, 51.

[5] *Курапов А.А.* Буддизм и власть в Калмыцком ханстве XVII–XVIII вв. Элиста, 2007. С. 88.

[6] Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 119. Оп. 1. 1645 г. Д. 2. Л. 337.

[7] РГАДА. Ф. 127. Оп. 1. 1646 г. Д. 2. Л. 74-76, 83.

[8] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1645 г. Д. 1. Л. 94, 109; Ф. 127. Оп. 1. 1646 г. Д. 2. Л. 84.

[9] *Кичиков М.Л.* Указ. соч. С. 89.

[10] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1640 г. Д. 2. Л. 3.

[11] РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1645 г. Д. 1. Л. 109; Ф. 127. Оп. 1. 1646 г. Д. 2. Л. 56, 83-84.

[12] РГАДА. Ф. 127. Оп. 1. 1646 г. Д. 2. Л. 85.

[13] РГАДА. Ф. 127. Оп. 1. 1646 г. Д. 2. Л. 55.

[14] Норбо Ш. Указ. соч. С. 46-47.

[15] РГАДА. Ф. 127. Оп. 1. 1646 г. Д. 2. Л. 59.

[16] *Златкин И.Я.* История Джунгарского ханства. 1635–1758. 2-е изд. М., 1983. С. 132.

А.С. Ряжев

ВЕРОИСПОВЕДНАЯ ПОЛИТИКА РУССКОГО «ПРОСВЕЩЕННОГО АБСОЛЮТИЗМА» В ДОКУМЕНТАХ СОБРАНИЯ ЛАМЫ Г. ГОМБОЕВА: ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ

Одной из актуальных тем российской политической истории XVIII в. выступает вероисповедная политика «просвещенного абсолютизма»[1]. Ее историография за последние годы существенно по-

полнилась, и это касается связей российской власти со всеми мировыми религиями, существовавшими на территории России в середине – второй половине XVIII в.: христианства, ислама, иудаизма, буддизма. Вместе с тем отношение «просвещенных» властей к буддизму ныне исследовано в историографии неравномерно[2]. Так, о политике по отношению к калмыцкому буддизму можно составить представление по новейшим трудам об этнической и религиозной истории Калмыкии и калмыцкого народа[3]. Что же касается буддизма Забайкалья, то вопрос, хотя к нему и обращались авторы историко-религиозных, источниковедческих и этнологических работ[4], затронут слабее. Его нужно изучить, что и входит в задачу настоящей статьи.

Разрешению задачи способствует наличие печатного источника – описания фонда личного происхождения ламы Г. Гомбоева, крупного российского ориенталиста-монголоведа середины XIX в.[5] В описании представлены и опубликованы (в извлечениях или полностью) документы властей за 1761–1807 гг., из которых 13 документов прямо относятся к вероисповедной политике. Данные документы возникли в процессе деятельности органов государственного управления Забайкалья и связаны по содержанию с Подгородным родом бурят, центром которого был Гусиноозёрский буддийский монастырь (дацан).

Материалы включают в себя: циркуляр, отношение, указы Иркутской наместнической канцелярии (всего шесть документов), а также указы других местных ведомств: канцелярий – Правления пограничных дел (три), провинциальных Верхнеудинской и Селенгинской, и Верхнеудинского нижнего земского суда (по одному). Девять документов в собрании Г. Гомбоева представлены подлинниками, три – копиями конца XVIII–XIX в.

Вместе с ними в описании охарактеризован и документ, имеющий другое происхождение, но содержательно тесно связанный с прочими: подлинник рапорта в Иркутск о новых дацанах, построенных вместо сгоревшего старого на левом берегу р. Селенга. Автор документа – гусиноозёрский пандито хамбо-лама Ж. Ахалдаев (далее в источниках – Агалдаев).

Материалы Г. Гомбоева хранятся в научном архиве Бурятского филиала СО РАН[6]. В этой связи значение описания личного фонда ламы трудно переоценить: оно делает документы доступными для исследователей.

Изучаемые указы и распоряжения охватывают следующие вопросы: утверждение выборов лам и их назначение на службу в бурятские роды, определение полномочий лам по светским законам государства, надзор за духовными штатами ламаистов. Документы имеют ряд особенностей. Так, понимание властями обрядности и учения буддизма отражено на уровне европейских правовых представлений эпохи Просвещения: буддизм назван «идолаторским законом», «идолопоклонничеством», его монастыри и молельни – «кумирнями». Что же касается собственных имен и религиозных терминов, то они переданы в соответствии с разговорными нормами того времени и фонетикой русского языка: Шакьямуни – «Шигемуни», гэлюн, гэлюнг (монах) – «гылун», «гелон», ширету (наставник монастыря) – «ширетуй», цоржи (помощник настоятеля) – «соржи», «соржей», «соржеев», шандзотба (монах, заведующий хозяйством монастыря) – «шанзаба».

Адресатом документов была бурятская родовая верхушка, из которой в значительной мере формировалось в XVIII в. ламаистское духовенство Забайкалья. Отсюда понятно и предназначение документов: обеспечить ее взаимодействие с российскими военно-гражданскими властями, и создать последним опору на местах.

В бумагах фонда Г. Гомбоева трактуется «просвещенная» вероисповедная политика, и, прежде всего, веротерпимость.

Понимание ее властями, отвечающее букве и смыслу законов XVIII в., нашло свое отражение в указе Иркутского губернского правления от 7 декабря 1807 г. В документе рассмотрена борьба группировок духовенства, тяготевших к двум наиболее крупным и влиятельным бурятским дацанам – Гусиноозёрскому и Цонгольскому. Здесь же подведен итог противостоянию лидеров названных группировок, имевшему место с 1740-х гг.

Указ начинался с напоминания: «...чтоб над всеми ламами одному быть главным, установлено право со времен подданства сих народов, утвержденного Всероссийскому престолу...», и закрепленного на переговорах 1727 г. о состоянии «здешней границы и политических об оной положениев» между послом России С.Л. Владиславичем-Рагузинским и представителями цинского Китая. «Власть главного ламы над всеми прочими, – говорилось далее, – существовала в Цонгольском роду» издревле, но в начале 80-х гг. XVIII в. была утрачена. Данное обстоятельство оценивалось критически:

власти, гласил указ, разделив управление между цонгольским и гусиноозёрским главными ламами, и присвоив им равные духовные степени, приняли тогда ошибочное решение.

По мнению составителей указа, это решение с самого начала разошлось и со здравым смыслом, и с законами, и лежало «на одних только мысленных предубеждениях…, причём как [Верхне]Удинскою провинциальною, так и Иркутскою губернскою канцеляриями не было принято во основание Высочайшее именное повеление, в 6-й день марта 1783 года состоявшееся, коего, между прочим, в 4-м пункте сказано о разных народах, населяющих Иркутскую губернию: "вообще начальству стараться, колико можно без притеснения тяжбы и ссоры миролюбно между ними прекращать"». А в последующем затем именном же указе в 22-й день февраля 1784 года изображено: … "непременное [Ее] Императорского Величества желание есть, дабы всем, какого бы кто рода и закона ни был, пользоваться неотъемлемо преимуществами, к коим народа его от заслуженных предков происходящая или же отменные личные заслуги дают ему право"»[7].

В итоге указ заключал: допущенные законом исповедания и институции религии должны существовать незыблемо и без изменений, толерантность же государства при Екатерине II именно в этом и состояла. «А следуя сему, и обращая внимание на права, присвоенные издревле помянутым главным ламам, имевшим под зависимостью своею все состоящие до разделения… кумирни и лам, губернское правление не только справедливым, но и нужным почитает существование то обратить в первобытное положение, находя к тому две не неважные причины. Первую ту, что вверя управление одному главному ламе.., и отчего более зависит и восстановиться должно спокойное пребывание всех лам и их единоверцев, нежели, находясь между двумя, взирать питаемое друг на друга неудовольствие, могущее легко весть в народе противные к уважению степени ламской мысли, а поводом того домогаться и меньшим ламам разделения власти. Вторую причину ту, что когда утверждено будет право одного главного ламы, то там исполнится… законодательное установление о непоколебимости преимуществ народов здешних, долженствующих поддерживаться от начальства…»[8].

Подобный подход был подтвержден и другими указами, в которых также допускались уступки по части духовных штатов. Источники дают здесь понять, что русское начальство всегда шло на

них, признавая потребности и избегая недовольства верующих, особенно простых людей – плательщиков ясака.

Прежде всего в этом убеждает указ Иркутского губернского правления от 17 января 1792 г. Он содержит всю историю штатов лам в Забайкалье, и интересен тем, что раскрывает восприимчивость русской стороны к просьбам ламаистов об увеличении численности духовенства.

В указе значилось: после переписи 1750 г. Селенгинская провинциальная канцелярия затеяла следствие по поводу того, почему многие ламы, внесенные в списки, не платят ясак. В ходе разбирательства мнение «на письме» подал комендант Селенгинска бригадир В.В. Якоби. Он нашел нужным числить «неплатёжными» вообще всех, кто на тот момент состоял в «ламском звании», «для того, что де из оных лам многие... есть старые, дряхлые, увечные и весьма скудные, и не только им ясак платить, но никакого собой движения и пропитания.., не имеют, к тому ж [со] старшинских... детей (кои имеются в ламах же) по прежним данным дедам и отцам их грамотам и указам ясаку брать не велено». Также офицер утверждал, что «по многолюдству в здешнем ведомстве» ламы все равно необходимы, особенно простонародью, и «сии б простые... по их... закону такими ламами... могли б довольствоваться без недостатка...».

Далее указ сообщал: 28 апреля 1752 г. вышло решение иркутских властей, и оно было основано именно на мнении В.В. Якоби. Отсюда в штат по сказке, которую ранее подал цонгольский ширету А. Пунцук, был введен 181 лама, хотя норма штата с начала 1740-х гг. не могла превышать 150 человек.

Ситуация, когда местные власти отступали от ими же принятых и внесенных в законы норм, повторялась неоднократно. Это изучаемый документ также подтверждал, указывая на ряд более поздних распоряжений. В частности, говорилось в указе, 10 января 1754 г. в Цонгольский дацан по указу Иркутской канцелярии был назначен «главный лама гылун соржей ширетуй». Затем «данным из той же канцелярии августа 27 дня 1764 года вновь определённому да-ламе... указом велено быть при кумирне..., как по их вере обыкновение и порядок требует». И, наконец, «в учинённом в Канцелярии пограничных дел генваря 5-го 766-го определении значит: ... в Атагановом роду до сего времени шанзабы никакого не бывало потому, что кумирни у них не бывало, а ныне есть построенная по

дозволению… Иркутского губернатора… Бриля, и когда им дозволено иметь… кумирню, то и шанзабе при той кумирне, по их закону, быть неотменно должно де»[9].

О примирительном отношении властей к положению дел в сфере штатов с учетом конкретных житейских обстоятельств гласил и указ Верхнеудинской канцелярии от 11 июля 1783 г. на имя гусиноозёрского ширету Ж. Ахалдаева. Указом ему была присвоена степень пандито хамбо-ламы, обозначены его права и обязанности в отношении бурят, тяготевших к Гусиноозёрскому дацану.

«Подгородной Вашей на Гусиных озёрах… кумирне, – наставляла канцелярия Ахалдаева, – при которой Вы имеете теперь первенство… по левой стороне Селенги реки, которой и иметь заведывание по жертвоприносимым обрядом над прочими кумирнями, на той же стороне построенными под управлением Вашим… по смерть Вашу. И всем прочим ламам состоять в ведомстве большой кумирни, не касаясь отнюдь до цонгольских кумирен, лежащих по правую сторону Селенги, кои сами по себе остаются. Однако же с тем, когда б востребовалось какое… дело… правительству…, чтоб вы и будущие по Вас при большой кумирне ширетуй делали со общего согласия с ширетуем цонгольской большой кумирни»[10].

С начала XVIII в. в Забайкалье господствовал тибетский буддизм, центром которого был Цонгольский дацан. Однако эта монополия оказалась нарушенной с возникновением именно Гусиноозёрского дацана: здешние ламы держались не тибетских, а монгольских религиозных обычаев и практик, и их главой считался не Далай-лама, а хутухту в Урге, подчиненный властям Китая. Русское начальство и конфликта, и влияния на подвластное население чуждого владыки в равной мере не принимало, полагая, что все это затруднит сбор ясака. Дабы снять опасения, власти в 1740-е гг. поддержали цонгольских лам, сильным лидером которых стал Д.-Д. Заяев – первый бурятский пандито хамбо-лама.

После его смерти звание носил его преемник С. Хэтурхеев (далее в источниках – Кытыркуев, Кутуркаев). В фонде Г. Гомбоева присутствует указ Иркутского правления от 31 октября 1776 г. об утверждении в должности пандито хамбо-ламы и его обязанностях. Документ сохранился в копии XIX в., но подлинник же следует связать с назначением именно С. Хэтурхеева. Ж. Ахалдаев всегда соперничал с цонгольскими ламами, добиваясь признания равенства с ними от русских властей. Он

успешно противостоял Д.-Д. Заяеву, удерживая часть верующих под своим водительством, и усилился при С. Хэтурхееве, ибо тот должного влияния не обрел. Власти все это фиксировали: в 1764 г. Ж. Ахалдаев получил автономию «при пяти кумирнях» Селенгинского ведомства, в 1783-м, как было сказано, он стал и пандито хамбо-ламой.

Из Иркутска в начале XIX в., когда ни Ж. Ахалдаева, ни С. Хэтурхеева не стало в живых, перипетии их личного спора о первенстве казались неважными, и оценивались известным указом от 7 декабря 1807 г. «по одним вышедшим… между первенствующими ламами неудовольствиям, а больше по зависти, что в одно время двое сделались достоинствами равны …» [11] Поэтому канцеляристам в губернии было легко осудить верхнеудинское начальство за старые уступки, но тому в свое время нельзя было не заметить возросшего влияния Ж. Ахалдаева.

Так, в Вехнеудинске понимали причину превышения штатов: тот же Ахалдаев увеличивал, как мог, ряды своих сторонников, в том числе за счет лиц податного состояния в своем Подгородном роде. Уход податного населения в ламы означал нарушение законов, но не было мирного способа его остановить. Нельзя было отнять «ламское звание» у «платёжных» бурят и силой: его потеря могла вызвать гнев выходцев из простонародья и поднять их на открытый протест.

Отсюда указ от 11 июля 1783 г. ограничился замечанием Ж. Ахалдаеву: «поелику из состоящих ныне лам… самая большая часть суть платёжные…, то оные все и остаются в их ламских званиях.., только с платежём… положенного ясака… А впредь ни о ком из плательщиков ясашных выбора и представления… в ламы не чинить...», и «присылать… из… кумирни в провинцию… ведомость о всех… состоящих по левую сторону Селенги ламах, сколько их… находится платёжных и неплатёжных…».

Объясняя сущность толерантности властей, документы вместе с тем освещали и иные начала «просвещенной» вероисповедной политики, в частности, такие, как приоритет светских законов государства над духовными и роль светских властей в духовных назначениях. Здесь также обращает на себя внимание указ от 11 июля 1783 г. «Избранных Вами по согласию с прочими ламами… при пяти кумирнях… о коих подан от Вас… именной список, быть… штатными в числе полуторасотном ламами в том достоинстве, в коих они по тому регистру значатся...», – гласил документ.

При этом Ж. Ахалдаеву было поручено «ламам вступать в какие-либо светские распоряжения... не позволять, и Вам не входить, а ежели и случится какое требование относительное и приличное быть чрез тайшей и зайсанов, то оное через посредство их чинить...». Ему также напоминалось: в случаях, «когда кто из лам впадёт в какие пороки или в преступления», наказание им «по состоянию дела и вины» имели право определять именно светские органы, духовный же глава мог только «об оных [нарушителях] представлении... в правительство чинить»[12].

В документах предельным основанием шагов властей был прагматизм, отношение же к духовным институциям, просвечивавшее сквозь все указы и распоряжения, складывалось вполне понятное: они были нужны начальникам для укрепления фискального порядка, для сбора ясака без задержек и недоимок.

В данной связи отношение властей к убыли податного населения из-за перехода в духовное сословие, несмотря на уступки, было отрицательным. Категоричным здесь был указ Правления пограничных дел от 12 февраля 1764 г. о назначении Ж. Ахалдаева, тогда сотника Подгородного рода и ламы Гусиноозёрского дацана, главным ламой Селенгинского ведомства «с ыменованием нойон царжи». Документ предписывал Ж. Ахалдаеву вести дела вкупе с гусиноозёрским ширету и уделять главное внимание податной дисциплине: «И быть у тебя всем тем Селенгинского ведомства ламам в команде, равно как и у ламы царжи ширетуя, для чего... случающиеся по вашему иноверческому обыкновению дела разводить обще, а одному без другого ничего не делать, дабы каких непорядков, а от того и лишнего затруднения последовать не могло..., наблюдая при том и стараясь, дабы подкомандные твои были в добром содержании, и до шалостей и других непорядков, а паче и воровства отнюдь не допущать, а особливо в сборе ясака крайнее старание и попечение прилагать, опасаясь в противном тому случае всего того с тебя взыскания со штрафом, о чём и к ламе царжи ширетую послан указ...»[13].

Указ от 11 июля 1783 г. также настаивал: «... быть ламам не из ясашных и платёжных, а из старшинских..., которым и производство чинить по выбору в знании ламства лучших лам, а в поведении родовых тайшей, шуленг, зайсанов и других хороших и неподозрительных людей в правительства, которому по свойству управления принадлежит..., чтоб производство то [в ламы] никогда ни под ка-

ким видом не превозвышало при всех кумирнях штатного… числа…». Запрет на посвящение в ламы детей ясачных бурят фигурировал и в других бумагах Иркутского наместничества на имя Ж. Ахалдаева: письме и циркуляре от 30 апреля 1785 г. о количестве штатных лам, и указе от 17 января 1792 г.[14]

Ограничение притока в духовное сословие лам из простонародья имело и другую сторону: в делах исповедания укреплялись позиции социальных верхов. Указы о продвижениях нойона Ж. Ахалдаева сюда вполне вписываются. Представителем прослойки нойонов был и Д. Емчинов, его племянник, назначенный указом канцелярии Правления пограничных дел от 12 февраля 1764 г. после выборов дяди главным ламой на освобожденную тем духовную вакансию «с тем же названием, как и дядя твой, помянутой Джанба Агалдаев, назывался да-ламою…». Указом той же канцелярии от 12 мая 1766 г. в дацан на Гусином озере «для служения» направлялся «лама нойон шанзаба Лопсан Цыдуп Шадабаев»[15]. В 1784 г. указом Иркутской губернской канцелярии после его смерти на его место определили еще одного родственника Ж. Ахалдаева, цоржи Д. Замсуева. После смерти Ж. Ахалдаева он стал пандито хамбо-ламой, отдав место цоржи родному брату, и Верхнеудинский нижний земский суд указом от 11 февраля 1797 г. утвердил данные переходы[16].

Излишне говорить, что указы проводили назначения в связи с выборами лам именно «по доношению старшин того рода… с прочими главными ламами и тайшами». Смысл подобного сотрудничества администрации и родовой знати в свете документов прост: обе стороны были равно заинтересованы в консервации социальных отношений и поддержании податной дисциплины.

Здесь также важно, что документы дают возможность оценить и вклад главных лам в альянс с властями предержащими. Факты находим в известном указе от 17 января 1792 г. Из него следует: именно Ж. Ахалдаев первым обнаружил, что «ясашные хувараки» (юноши-послушники) дацанов левого берега Селенги «по своей воле намерены принимать духовные саны», и поднял тревогу. «…А как сие противно не только предписаниям высших начальств, – говорилось по этому поводу в указе, – но и их… религии… несогласно, к тому и в сборе ясака предстоять будут затруднения, то, во избежание законного нарушения и обеспечения казны за нужное Вы сим предваряя наместническое правление, просили, не

благоугодно ли будет оному силою власти своей… самовольство хувараков… пресечь и велеть, как их закон велит, производство в ламы и о представлении об оных, как и до сего было, предоставить Вам и кумиренным ламам, о чём и Вас не оставить милостивым предписанием…».

Не стоял в стороне и С. Хэтурхеев, также осудивший уход ясашных в ламы без позволения старшин и начальства: по объяснениям «… оказалось… от главного ламы бандида-хамбы… Кетуркуева, что наш бог Шигемуни научает нас в трех статьях (по всей видимости, здесь шла речь о древнейшем буддийском каноническом собрании текстов «Типитака».– *А.Р.*) приводить в познание ево и распространить данной от него закон, по коему бы можно получить вышние блаженства. И по тем трем статьям с самого начала и доныне в своей кумирне в лице бога сидел. Мужеской и женской пол, как от мала до велика, в большом их собрании по означенным трем статьям учинил и увещевал я, как моя учительская и ламская должность велит. И все как наученные от меня дети, а напротив того и они питатели мои, а по нашему закону, тогда таковыми людьми быть свое обещание и клятву положили, а преступя оную, великой и тяжёлой на себя грех понесть должны…»[17]. Высшие ламы, таким образом, исполняли социальную роль, отведенную властями духовенству, вполне ответственно. Вместе с тем вероисповедный курс «просвещенного абсолютизма» в том виде, в каком он представал в изученных документах, в целом устраивал и верхушку, и простонародье, и находил отклик в среде ламаистов.

Залогом взаимопонимания была соответствующая организация общения между сторонами. Подлинники документов составлялись на русском языке, но для обеспечения обратной связи направлялись адресатам с копиями на монгольском. Бумаги Иркутской канцелярии 1785 г. на имя Ж. Ахалдаева представлены в фонде Г. Гомбоева именно в таких копиях. Письменным языком лам в общении с русской администрацией также был монгольский: на нем составлен рапорт Ж. Ахалдаева в Иркутск о постройке в его ведомстве новых дацанов вместо сгоревшего в 1754 г. дацана у горы Хонгор-ула[18].

Итак, на основании изученных документов можно заключить, что эти и им подобные бумаги в целом служили орудием осуществления регулятивных функций органов власти в отношении забайкальского буддизма. Материалы архива Г. Гомбоева в целом репре-

зентативны: они способны дать характеристику «просвещенной» политики государства в отношении исповедания с учётом ее региональной специфики. В этой связи не случайно, что для буддийских хронистов, уделявших второй половине XVIII в. в Забайкалье много внимания, именно русские официальные документы, аналогичные тем, что представлены в собрании Г. Гомбоева, оказались очень важными и составили значительную часть источников[19].

---

[1] *Ряжев А.С.* Вероисповедная политика русского «просвещенного абсолютизма»: история изучения // История и историки: историографический вестник. 2005. М., 2006. С. 84–85.

[2] *Ряжев А.С.* Российские власти в религиозных конфликтах буддистов Забайкалья последней трети XVIII в. // Буддизм и современный мир. IV Доржиевские чтения. Материалы научной конференции (Иркутск – Алханай – с. Агинское, 3–10 августа 2010). СПб., 2010 (в печати).

[3] История Калмыкии с древнейших времён до наших дней: в 3-х т. Т.1. Элиста, 2009. С. 385-410, 624-677; *Орлова К.В.* История христианизации калмыков: середина XVII – начало XX в. М., 2006. 207 с.; *Цюрюмов А.В.* Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. 464 с.; *Дорджиева Е.В.* Имперская политика по отношению к региональным элитам в первой половине XVIII века: конфессиональный вопрос в Калмыкии // Федерализм. 2008. № 1. С. 165–176; *Курапов А.А.* Российская государственность и буддийская община калмыков в XVII–XIX вв. // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. Вып. 4. С. 87-93.

[4] *Ванчикова Ц.П.* История бурятского буддизма: письменные памятники Улан-Удэ, 2006. 147 с.; *Чимитдоржиев Ш.Б.* Первый бурятский хамба-лама Дамба-Даржа Заягийн (Заяев) (1711-1777) // Выдающиеся бурятские деятели. Улан-Удэ, 2004. С. 70–74; Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. М., 2008. 600 с.

[5] *Румянцев Г.Н.* Архив засак-ламы Галсана Гомбоева (материалы из истории ламаизма в Забайкалье во второй половине XVIII и первой половине XIX вв.). Улан-Удэ, 1959. 62 с.

[6] Документы ГАФ СССР в библиотеках, музеях и научно-отраслевых архивах: Справочник / Отв. сост. И.В. Волкова, А.Б. Каменский. М., 1991. С. 436.

[7] *Румянцев Г.Н.* Указ. соч. С.17. Единоначалие у ламаистов Забайкалья восстановили в начале XIX в. С. Хэтурхеев добился решения в свою пользу, но до его воплощения не дожил. В итоге власти поступили прагматично: возвысили Д. Замсуева, гусиноозерского конкурента С. Хэтурхеева и единственного живого на тот момент пандито хамбо-ламу (Там же. С. 19, 20).

[8] Там же. С. 18.

[9] Там же. С. 13-15.

[10] Там же. С. 11.

[11] Там же. С. 17.

[12] Там же. С. 11, 12, 26.

[13] Там же. С. 38.

[14] Там же. С. 12-14, 26.

[15] Там же. С. 40.

[16] Там же. С. 27.

[17] Там же. С. 13, 14.
[18] Там же. С. 25-27.
[19] *Ряжев А.С.* Вероисповедная политика русского «просвещенного абсолютизма».

К.Н. Максимов

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ПО ИЗУЧЕНИЮ РЕПРЕССИВНОЙ ПОЛИТИКИ СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА ПРОТИВ БУДДИЙСКОГО ДУХОВЕНСТВА В 1920–1930 ГГ.

Трагические события ушедшего века, которые пережила Россия, оставили глубокие следы в истории Калмыцкой АССР, ее автохтонного населения. Сталинский режим провел народы Калмыкии, в том числе и духовенство, через все ступени репрессивного ада.

Как бы ни засекречивали тайные папки, ни прятали в сейфы, настает время, когда приходится их доставать и раскрывать. Здесь неизбежно вступает в действие простая истина: история рано или поздно ставит все на свои места. Поэтому прав был один из персонажей, Вдовиченко, романа Б. Пастернака «Доктор Живаго», когда он говорил Ржаницкому перед расстрелом: «Твой протест не дойдет до них. Тебя не поймут эти новые опричники, эти заплечные мастера нового застенка. Но не падай духом. История все разберет. Потомство пригвоздит к позорному столбу бурбонов комиссародержавия и их черное дело»[1].

С установлением советской власти целенаправленному и организованному преследованию подверглась значительная социальная группа населения страны, в том числе и в Калмыкии, – духовенство. Оно испытало все виды репрессий – экономический, политический, вплоть до физического истребления. Исследователи проблемы репрессий советского государства против священнослужителей всех конфессий ныне располагают богатейшей источниковой базой.

В репрессивной политике против духовенства прослеживается два основных этапа. На первое место следует выделить программные документы, решения центральных органов партии большевиков, произведения ее лидеров и активных деятелей, определявшие

идеологию и политику по отношению к религии, стратегическую задачу по ее ликвидации. Большевики, учитывая особое положение всех религиозных конфессий в российском обществе, еще задолго до октября 1917 г. выдвинули программное требование об отделении церкви от государства и школы от церкви, объявив религию частным делом по отношению к государству[2]. Захватив власть, сразу же началась борьба с религией и церковными организациями. Большевики, по выражению председателя Центрального совета Союза воинствующих безбожников Е.М. Ярославского, относили религию к «недобитому врагу рабочего класса и трудящихся масс», рассматривали ее как «прикрытие для отживающих остатков капиталистических элементов, как выражение их идеологии». Поэтому, отождествляя религию и церковные организации с «религиозными политическими силами, враждебными социализму», они ставили задачу «выкорчевать из сознания людей религиозную идеологию, которая не менее живуча, чем идеология националистическая …», уничтожить ее сразу, а если невозможно это сделать, то «расшатывать, разрушать многовековую организацию церковников и религиозных обществ, власть религии»[3].

Одним из первых специальных документов ЦК РКП(б) о религии было постановление «О постановке антирелигиозной пропаганды и о нарушении пункта 13 программы» (1921 г.). Затем последовало его циркулярное письмо «О постановке антирелигиозной пропаганды» (1922 г.). В нем ставилась задача «разрушения религиозного мировоззрения» путем постоянной и целенаправленной работы. В связи с этим Калмыцкий обком РКП(б) определил свою задачу в этой сфере так: «Сперва сокрушим попа, потом уже возьмемся за Бога».

С образованием в 1922 г. при ЦК РКП(б) Комиссии по проведению отделения церкви от государства во главе с Е.М. Ярославским (с 1929 г. Антирелигиозная комиссия) определилась четкая программа борьбы с религией и церковью. В этом отношении задачи были определены в постановлении XII съезда РКП(б) «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды»[4]. С этого времени Политбюро ЦК РКП(б) по предложению Л.Д. Троцкого инициировало продолжение церковного обновленческого движения с тем, чтобы вызвать раскол, дезорганизовать церковное управление. Этот метод борьбы с Русской Православной церковью руководство партии переносило на все конфессии России.

Документы, отложившиеся в фондах Калмобкома РКП(б) и ЦИК КАССР, свидетельствуют, что в Калмыкии обновленческое движение берет свое начало с 1920 г., организационное оформление было инициировано руководством Калмыцкой Автономной области. В день (9 июля 1920 г.) завершения работы учредительного съезда советов руководители только что родившейся автономной области созвали «съезд» духовенства из сторонников новой власти, который избрал шаджин-ламой буддистов Калмыкии Г. Сеперова, представителя обновленцев. По словам ответственного секретаря Калмобкома партии И.Р. Марбуш-Степанова, «представитель демократически настроенного духовенства» стремится «уничтожить индивидуальную собственность среди духовенства и водворить в монастырях-хурулах коммунистическое общежитие»[5].

Значительный массив исторических источников, примыкающих к указанной выше группе, представляют документы региональных органов партии (в частности – Калмыцкого обкома), а также периодическая печать, показывающие, как на местах реализовывались партийные установки. В фондах Калмобкома того времени отложились различные виды документации (решения, справки, отчеты, переписка и др.). Проблемы антирелигиозной пропаганды, которые вырабатывали специально, рассматривались и изучались партийными органами Калмыкии всех уровней, и на соответствующих этапах, увязывая с задачами социалистического строительства, применяли различные формы и методы антирелигиозной работы среди населения.

Документы (решения, постановления, циркуляры, письма и т.д.) центральных партийных органов (Политбюро, Оргбюро ЦК) и указания их руководителей показывают, что одним из «эффективных» способов в деле подрыва экономической основы духовенства всех конфессий, их ликвидации послужила начатая кампания по изъятию хурульных ценностей. Она вначале проводилась под лозунгом помощи голодающим. В.И. Ленин разъяснял, что изъятие ценностей «должно быть проведено с беспощадной решительностью, безусловно, ни перед чем не останавливаясь и в самый кратчайший срок. Чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше». В секретной телеграмме Политбюро ЦК РКП(б), разосланной 16 марта 1922 г., предписывалось проводить

«изъятие церковных ценностей самым решительным и самым быстрым образом»[6].

Основную группу источников, раскрывающих практику советского государства по реализации репрессивной политики партии против духовенства, представляют законодательные и нормативные акты органов государственной власти. К ним следует отнести в первую очередь Конституции РСФСР 1918 г. и 1937 г., Конституцию СССР 1936 г., некоторые принципы которых стали основой формирования «гибкой» правовой базы репрессий. В статье 23 Конституции РСФСР 1918 г. указывалось: «Руководствуясь интересами рабочего класса в целом, РСФСР лишает отдельных лиц и отдельные группы прав, которые используются ими в ущерб интересам социалистической революции». В Конституции СССР 1936 г. (часть 1 статьи 124), в отличие от предшествующих Конституций РСФСР и СССР, провозглашалась «свобода отправления религиозных культов». Но это конституционное положение оказалось фикцией. Калмыцкий обком партии это четко уловил. В секретном письме низовым партийным организациям указывал, что «к Конституции недопустим формальный подход, следует читать и вторую часть статьи 124, в которой говорится о свободе антирелигиозной пропаганды»[7].

К этой же группе источников относятся декреты, постановления, инструкции ВЦИК и ЦИК СССР, Совнаркомов РСФСР и СССР, приказы, инструкции специальных отраслевых органов управления РСФСР и СССР, а также органов власти и управления Калмыкии. Этот вид исторических источников того периода имеет свои особенности. В соответствии с сущностью диктатуры пролетариата как власти, опирающейся на насилие и основывающейся на принципах политической целесообразности и революционного правосознания, формировалась и нормативная правовая база репрессивного характера не только законодательными органами, но и специальными учреждениями (ВЧК, ОГПУ, НКВД, НКЮ и т.д.). Правовым основанием для массовых политических репрессий служили не только постановления, декреты, указы, положения, имевшие юридическую силу закона, но и ведомственные инструкции, административные правила, большинство которых издавалось с грифами «секретно», «сов. секретно» и никогда не публиковались.

Первым законом, определившим отношение советского государства к религии и церкви, объявившим религию частным делом

граждан России, явился декрет СНК РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Конституция РСФСР 1918 г., основываясь на принципах свободы совести и вероисповедания, признавала и гарантировала «свободу религиозной и антирелигиозной пропаганды» (ст. 13). Но в связи с активным наступлением на религию в 1929 г. XIV Всероссийский съезд советов внес в эту статью изменение, оставив только антирелигиозную пропаганду. Изучение политической обстановки в стране, борьбы власти с религией показывает, что декларированные конституционные положения далеко не всегда соблюдались и выполнялись. Исследователь неизбежно сталкивается с известной истиной диктаторского режима – «была конституция, но не было конституционного строя».

Следующая особенность источников нормативного характера этого периода заключается в том, что законодательные органы страны практиковали принятие совместных актов с отдельными наркоматами. Для иллюстрации можно назвать Инструкцию ВЦИК и Наркомата юстиции РСФСР по применению декрета ВЦИК от 23 февраля 1922 г. «О порядке принятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих». Однако, несмотря на то, что калмыцкие хурулы не отличались богатством убранства, в соответствии с названными документами, они лишились всех изделий из драгоценных металлов, наиболее добротных зданий и иных сооружений.

С первых дней советской власти орудием, осуществляющим политические репрессивные функции диктатуры пролетариата, выступили карательные службы. Основная роль в борьбе с духовенством отводилась органам ОГПУ. По словам В.И. Ленина, «в этом отношении их роль неоценима. Иного пути к освобождению масс, кроме подавления путем насилия эксплуататоров, – нет. И этим занимаются ЧК, в этом их заслуга перед пролетариатом»[8]. Многие документы высших партийных и государственных органов страны опубликованы в документальных сборниках[9].

Отложившиеся документы (приказы, инструкции, справки, докладные, протоколы, доносы осведомителей, агентурной сети и т.д.) в результате деятельности органов ОГПУ Калмыкии, свидетельствуют, что они тщательно изучали, анализировали ситуацию в религиозной, духовной сферах области, а также различными способами, вплоть до внедрения провокаторов, занимались сбором «компрометирующей» информации на религиозных служителей. Аген-

турная сеть ОГПУ внимательно следила за борьбой течений среди духовенства, подготовкой и проведением съездов буддистов, о чем докладывалось в центр[10] и Калмобкому партии.

Если органы ОГПУ, не брезгуя и фальсификацией, в основном проводили карательную политику, то антирелигиозной деятельностью (атеистической пропагандой) занимались названные выше Комиссии при ЦК РКП(б) и обкомах партии, общества «безбожников» («воинствующих безбожников»), комсомольские организации. Под давлением ретивых активистов общества «безбожников» уже с 1922 г. значительная часть населения Калмыкии, преимущественно беднейшая, поддалась большевистской агитации и вместе с партийцами и комсомольцами начала разрушать храмы, изымать ценности, национализировать хурульное имущество и здания. В отчете Калмобкома партии, представленном в декабре 1924 г. в Оргбюро ЦК РКП(б), отмечалось, что в результате антирелигиозной работы в области уже закрыты 35% хурулов и церквей. А в марте следующего года он докладывал в ЦК РКП(б) о том, что «продолжается громадный процент перехода гелюнгов (священников) в мирянство». Решения, отчеты улусных исполкомов показывают, что, например, в Западном улусе к 1924 г. были закрыты 5 хурулов из 8 и одна церковь, в Яндыко-Мочажном улусе – 12 из 19, а по области в миряне перешли 143 гелюнга[11].

Особая группа опубликованных и неопубликованных исторических источников раскрывает проявленную «лояльность» советской власти к буддийской вере, которая в 1920-х гг. определялась восточной политикой внешнего ведомства советского государства – поиска путей сближения через Тибет со всей внутренней Азией и монгольским миром, распространения «мировой революции». Об этом свидетельствуют документы секретных экспедиций в Тибет во главе с В.А. Хомутниковым (1921–1922 гг.), Гомбодчийным и А. Чапчаевым (1926–1927 гг.).

Большой массив исторических источников отложился в фондах Калмобкома партии, ЦИК и облисполкома, свидетельствующих о религиозном состоянии в области после Октябрьской революции, о проводившейся политике по отношению к буддизму, взаимоотношении между государством и буддийским духовенством, о подготовке и проведении съездов буддистов Калмыкии (протоколы, решения, различные справки, доклады, уставы), всесоюзного собора буддистов в Моск-

ве. Особую ценность представляют сведения, характеризующие отношение служителей хурулов к Октябрьской революции. В большинстве своем они придерживались нейтралитета, некоторая часть калмыцкого духовенства, в основном его верхушка (шаджин-лама Ч. Балданов и др.), всецело поддержала белое движение, за что понесли суровое наказание в первые же годы советской власти.

В сложной и напряженной общественно-религиозной обстановке в 1923 г., при согласии Наркомата иностранных дел и Наркомата по делам национальностей РСФСР, при активном участии уполномоченного представителя Тибета в России хамбо-ламы А. Доржиева состоялся I съезд буддийского духовенства Калмыкии. В его работе приняли участие служители буддийского духовенства, верующие миряне и руководители области. Съезд, избрав Центральный духовный совет, шаджин-ламу калмыцкого народа Г. Сеперова, приняв Устав и Положение об управлении духовными делами, закрепил полную победу обновленческого движения в калмыцком буддийском духовенстве[12]. Очередные съезды буддистов Калмыкии, избравшие поочередно шаджин-ламой буддистов Ч. Баслиева, лидера консерваторов, и обновленца Ш. Тепкина, состоялись в 1924 и 1925 гг.

Большевики, продолжая политику сближения с Тибетом с целью разжигания мировой революции на Востоке, вынуждены были демонстрировать видимость лояльного отношения к буддийской религии и к ее служителям. Поэтому советское правительство в 1926 г. разрешило провести Всесоюзный собор буддистов, который состоялся в январе 1927 г. За подготовкой всебуддийского съезда и его работой внимательно следили органы ОГПУ и докладывали в ЦК ВКП(б). На заседании собора с докладом и в прениях выступил глава калмыцких буддистов Шараб Тепкин. Протоколы заседания, принятые решения и обращение к буддистам, свидетельствуют о том, что собор, не раскрыв истинную суть религиозной политики государства, продемонстрировал лояльное отношение буддистов к советской власти[13].

На завершающем так называемом этапе заигрывания коммунистов с верхушкой буддийского духовенства калмыцкие буддисты провели в июле 1928 г. свой последний съезд. Подготовительные документы, протоколы и решения, принятая декларация съезда показывают, что он проходил под контролем партийных и

государственных органов области. Содержание этих документов противоречит действительному положению религии и духовенства в СССР. Возможно, такими методами участники съезда пытались самортизировать разрушительные действия антирелигиозной политики государства[14]. Судя по документам, хранящимся в фондах указанных учреждений, с 1929 г. начался новый этап в борьбе советского государства с религией. Большевиков не остановили ни лояльность, ни попытки отдельных религиозных деятелей всех конфессий сотрудничать с новой властью. Антирелигиозная борьба повсеместно стала набирать свою динамику. С началом форсированного строительства социализма первостепенное значение для коммунистов приобретал вопрос усиления антирелигиозной борьбы, связанной с перестройкой сознания людей социалистического общества. При переходе к сплошной коллективизации особое внимание придавалось антиклерикализации деревни. Поэтому с принятием секретного циркуляра ЦК ВКП(б) «О мерах по усилению антирелигиозной работы» (1929 г.) подчеркивалось, что религиозные объединения остаются единственными легальными контрреволюционными организациями, борьба с религией приравнивалась к классово-политической. Секретным циркуляром председателя ОГПУ Г.Г. Ягоды, разъяснявшим положения циркуляра ЦК ВКП(б), все религиозные сельские активисты были отнесены к кулакам или подкулачникам и подлежали высылке. А постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. исключило духовенство из числа приходских советов, запретило церковную благотворительную деятельность, дало разрешение местным советам на реквизицию имущества и зданий церквей, хурулов, религиозных организаций. Одним из законов, приуроченных к сплошной коллективизации и открывших широкие «шлюзы» для массовых репрессий против священнослужителей, явилось постановление ЦИК и СНК СССР «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений» (февраль 1930 г.).

В соответствии с указанием ЦК ВКП(б) и законами активизировалась антирелигиозная деятельность всех партийных, комсомольских и общественных организаций, государственных органов. Антирелигиозная комиссия обкома ВКП(б) стала рассматривать буддийское духовенство как злейшего врага, имеющего «тесную

связь с реакционной частью интеллигенции, кулачеством, проводящего через них свое влияние на остальную часть населения области»[15]. В первую очередь в области развернулась в административном порядке кампания по закрытию хурулов и церквей, изъятию предметов культа, зданий и сооружений, иного имущества. А с 1930-1931 гг. в области начались массовые аресты священнослужителей. По данным ОГПУ, в течение двух лет в Калмыкии было арестовано 64 священнослужителя высшей иерархии буддийского духовенства во главе с шаджин-ламой Ш. Тепкиным и его заместителем Г. Огджаевым, и осуждены к различным мерам наказания. В соответствии с указанным законом ЦИК и СНК СССР им были предъявлены обвинения в создании и активном участии в вымышленных контрреволюционных организациях «Нарна герел» («Восходящее солнце») и «Нарна сувр («Закат») якобы с целью свержения советской власти[16].

С 1935 по 1937 г. включительно проходил завершающий этап ликвидации хурулов, церквей, духовенства в Калмыкии. За это время во внесудебном порядке приговорили к различным мерам наказания, вплоть до смертной казни 82 священнослужителя разных конфессий[17].

Полученные данные о молитвенных зданиях по запросу Верховного Совета Калмыцкой АССР от 21 августа 1938 г. свидетельствовали, что к сентябрю того же года на территории республики из 62 хурулов, 19 церквей и 2 мечетей, действовавших еще в первые месяцы советской власти, не функционировало ни одно хурульное, церковное учреждение, распались все религиозные общества буддистов, не оказалось ни одного зарегистрированного служителя культа.

В результате усилий органов НКВД, много сделавших для «искоренения» религиозных деятелей всех конфессий (только священнослужителей буддийской религии 1495 человек и 920 манджиков – учеников), калмыцкий буддийский хурул фактически прекратил свое существование как общественный институт. В условиях политических репрессий, гонений на инакомыслие, тотальной борьбы с религией в конечном счете исчезли легальные формы религиозной деятельности всех конфессий, действовавшие на территории Калмыкии, и значительная часть населения стала записываться в «неверующие».

Однако засекреченные данные Всесоюзной переписи населения 1937 г., показали, что после 20 лет советской власти среди калмыков и бурят (буддистов по религии) верующих оказалось 82139 человек (по этой же переписи в СССР числилось 218597 бурят-монголов и 127336 калмыков). Если из общего числа калмыков и бурят-монголов взять граждан от 16 лет и старше, то признавших себя верующими оказалось 59,9%, в том числе 56,7% женщин и 43,3% мужчин, 28% неграмотных и 11% грамотных[18]. Таким образом, несмотря на гонения и репрессии, калмыки сберегли религиозные традиции предков. Вера, буддийское спокойствие, сохранившиеся в душах калмыков, дали им силу и волю выстоять в годы лихолетья войны.

---

[1] *Пастернак Б.Л.* Доктор Живаго. Роман. М., 1989. С. 343.

[2] КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Изд. 8-е. Т. 1. 1898–1917. М., 1970. С. 63.

[3] *Ярославский Е.М.* Против религии и церкви. Т. 1. Октябрьская революция: Религия и церковь. М., 1932. С. 254; Т. 3. Пролетарская революция в борьбе с религией. М., 1935. С. 385; Т. 4. Борьба за преодоление религии. М., 1935. С. 367.

[4] КПСС в резолюциях. Т. 1. С. 469–472.

[5] Национальный архив Республики Калмыкия (НАРК). Ф.Р-3. Оп. 2. Д. 509. Л. 17–18.

[6] Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 191, 192, 193.

[7] НАРК. Ф. Р-3. Оп. 10с. Д. 177. Л. 1–4.

[8] Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 37. С. 174.

[9] Об идеологической работе КПСС. М., 1977; Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и церкви. М., 1959 и др.

[10] «Совершенно секретно»: Лубянка – Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.) М., 2001.

[11] НАРК. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 52. Л. 7; Д. 51. Л. 62, 79; Д. 60. Л. 164; Д. 79. Л. 8–9.

[12] Там же. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 508а. Л. 125; Д. 509. Л. 33–34.

[13] «Совершенно секретно»: Лубянка – Сталину о положении в стране (1922-1934 гг.). Т. 4. Ч. 2. 1926. М., 2001. С. 827; НАРК. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 244. Л. 21–26, 37, 47.

[14] НАРК. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 301. Л. 26-47; Д. 214. Л. 17.

[15] Там же. Д. 264. Л. 35, 44; Д. 301. Л. 1-3, 68, 71-71; Д. 291. Л. 93; Ярославский Е.М. Указ. соч. Т. 1. С. 392.

[16] НАРК. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 360. Л. 58; Оп. 2. Д. 105. Л. 156, 157, 159; Ф. П-3. Оп. 2. Д. 1514. Л. 15–16.

[17] Там же. Ф. П-1. Оп. 3. Д. 30. Л. 12-13; Ф. Р-3. Оп. 10с. Д. 178. Л. 4-5; Оп. 2. Д. 185. Л. 2–5.

[18] Всесоюзная перепись населения 1937 г.: Краткие итоги. М., 1991. С. 107, 109, 111, 169; Население России в XX в.: Исторические очерки. Т. 1: 1900-1939. М., 2000. С. 383.

Е.Н. Бадмаева

ИСТОРИКО-ДОКУМЕНТАЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ О РЕПРЕССИРОВАННЫХ БУДДИЙСКИХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯХ КАЛМЫКИИ В КОНЦЕ 1920-Х – НАЧАЛЕ 1930-Х ГГ.

В связи со снятием ранее существовавших ограничений на секретные архивные материалы, началось активное изучение репрессивной политики советского государства в отношении буддийских священнослужителей в 1920-е – начале 1930-х гг. Кроме того, требует глубокого научного анализа с привлечением широкого круга архивных материалов деятельность отдельных буддийских лидеров в Калмыкии в период проведения нэпа и коллективизации.

После начала сплошной насильственной коллективизации обличение антисоветской деятельности религиозных деятелей, стало одним из основных направлений антирелигиозной литературы. При этом подчеркивалось, что гонения по религиозным мотивам в советской стране исключены, преследованиям подвергаются лишь те граждане, которые нарушают советское законодательство о культах.

Расчеты властей на быструю и безболезненную реализацию основных положений Декрета о религии, в общем и целом не оправдались, особенно в регионах, отдаленных от центра. Отсутствие у новой власти кадров, способных умело и тактично руководить проведением в жизнь государственной религиозной политики, изобилие двусмысленных инструкций, рассылавшихся из центра на места, оставляли простор для произвола провинциальной администрации. Специальное решение ЦК РКП(б) «О постановке антирелигиозной пропаганды и о нарушении пункта 13 программы», изданное в 1921 г., требовало от членов партии прекращения связи с религиозными организациями и принятия активного участия в проведении атеистической пропаганды. Руководствуясь данным постановлением, Калмыцкий обком РКП(б) с 1923 г. стал исключать коммунистов из рядов партии даже за присутствие при проведении религиозных обрядов[1].

В отдаленных регионах страны антирелигиозная работа продвигалась с большими трудностями, что требовало от властей определенной тактики и подхода. В Калмыкии буддизм оказывал огромное влияние на ментальность, образ жизни калмыков, на формирование мировоззрения предков, на становление и развитие государственности и национального самосознания.

Октябрьскую революцию, начавшуюся Гражданскую войну служители хурулов (калмыцкая церковь), а также православной церкви встретили настороженно и старались держаться нейтралитета, хотя часть калмыцкого духовенства, превратилась в активно действующую силу, центр притяжения всех ущемленных новой властью граждан, в первую очередь, на территории, контролируемой белогвардейцами. Так, оказались вовлеченными в контрреволюционный процесс и поддержали Белое движение: шаджин-лама (всекалмыцкий лама, высший буддийский сан в Калмыкии) калмыцкого народа Чимид Балданов, багши-лама (учитель в религиозном учебном заведении) донских калмыков Менке Борманджинов, багши-лама Манычского улуса Бова Кармаков.

Советское государство не справилось в первые годы своего существования с влиянием церкви на верующих, что заставило государство с конца 1919 г. отказаться от силовых методов и перейти к реализации долгосрочной программы, рассчитанной на искусственную (усилиями извне) дестабилизацию церкви. Внесение раскола в церковные ряды осуществлялось путем раздувания разногласий между церковными лидерами и катализации процессов борьбы ортодоксально-консервативных и модернистско-обновленческих группировок и втягивания в конфликт широких масс верующих. Все это должно было привести к постепенному распаду единого конфессионального поля.

В Калмыкии обновленческое движение, инициированное и активно поддерживаемое руководством Калмыцкой автономной области, берет свое начало с 1920 г. Активную обновленческую политику в Калмыкии проводили представитель Далай-ламы XIII, хамбо-лама Агван Доржиев; Гавва Сеперов – шаджин-лама калмыцкого народа с 1920 г., Шараб Тепкин, заместитель представителя Тибета в РСФСР с 1922 г. Открыто против обновленцев, стремившихся к союзу с властями, выступали «консерваторы» во главе с ламой Чимидом Балдановым.

В результате раскола буддийского духовенства и верующих образовалось три направления: обновленцы, сторонники «преобразования духовного управления»; консерваторы (по определению В.И. Ленина, они во всех конфессиях были отнесены к «черносотенному духовенству») – приверженцы «старых узаконений»; нирванисты-независимцы, занимавшие выжидательную позицию, рассчитывавшие на усиление своей роли в результате поражения одной из группировок[2].

Весной 1921 г. началась серьезная корректировка линии государственной религиозной политики, выразившаяся в приведении форм и методов антирелигиозной работы в соответствие с общим курсом на укрепление союза с крестьянством. В этот период, в связи с массовым голодом, охватившем и все Поволжье, включая и Калмыкию, на время пришлось внести изменения в установившиеся взаимоотношения властных структур с конфессиональными объединениями.

В феврале 1922 г. Президиум ВЦИК принял декрет об изъятии ненужных для богослужения ценностей церквей и монастырей, «могущих быть средством борьбы с голодом в Поволжье и обсеменения полей»[3].

Если в феврале речь шла об изъятии ненужных для богослужения ценностей, то в марте 1922 г. Политбюро ЦК РКП(б) приняло постановление об изъятии всех церковных ценностей, которым занималась секретная комиссия.

В Калмыцкой автономной области руководителем официальной комиссии от обкома РКП (б) был назначен Улюмджи Лавгаев (Зодбаев – по другим документам). В секретной комиссии по изъятию было больше представителей от силовых структур, и она непосредственно занималась реквизиторской деятельностью.

Калмыцкие хурулы не отличались богатством убранства. Об этом свидетельствуют обследования церквей Ремонтненского уезда, хурулов Манычского, Икицохуровского улусов, результаты которых были обсуждены на заседании президиума Калмыцкого областного исполкома. При этом отмечалось, что «в Калмобласти нет ни монастырей, ни богатых церквей, а в калмыцких хурулах (монастырях) тем более нет никаких ценностей, ибо там не употребляются ни золотые, ни серебряные вещи и все украшения состоят из разрисованных образов Будды на полотне и редко шелке...»[4]. Во многих хурулах, собственно, нечего было изымать. Например, по сообще-

нию представителя официальной комиссии У. Лавгаева, в Малодербетовском улусе церкви и хурулы были «так бедны, что изъять у них, за исключением Киселевской церкви, нечего»[5].

К середине 1922 г. в калмыцких хурулах и православных церквях автономной области были собраны серебряные изделия (а также и в ломе) весом 28 фунтов 37,5 золотняка; разные мелкие и крупные серебряные монеты – 2 фунта 75 золотняков; 106 штук разменных монет – 54,5 золотняка; различные серебряные монеты стоимостью 157 руб. 75 коп.»[6]. В церквях Ремонтненского уезда изъятые ценности составляли 30 фунтов 39 золотников, 13 долей серебра и монеты, всего на сумму 141 руб. 45 коп., которые были отданы в фонд помощи голодающим, а церковные ценности из хурулов и церквей Манычского улуса – в областной финотдел без учета и веса[7].

Церковные ценности в области были более чем скромными, о чем свидетельствуют архивные материалы. Эти реквизиторские акции, надо заметить, окончательно подорвали экономическое положение без того небогатых хурулов и церквей Калмыкии. Проводившаяся силовая кампания сопровождалась арестами священнослужителей в полном соответствии с ленинским указанием о необходимости беспощадной борьбы с духовенством: «Чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше»[8].

В условиях относительной экономической и политической стабилизации в советском обществе (1923–1924) и сравнительно ровных государственно-конфессиональных отношений, получивших условное наименование «религиозный нэп». 19 июля 1923 г. был проведен первый съезд калмыцкого буддийского духовенства в Цаннид-Чойра хуруле (высшая философско-буддийская школа) Манычского улуса. В его работе приняли участие религиозные деятели Калмыкии и представитель Наркомнаца при ЦИК КАО И.Р. Степанов-Марбуш, председатель Калмыцкого ЦИКа А.Ч. Чапчаев и члены ЦИКа Г. Манкиров, Х. Джалыков и А. Маслов. Съезд избрал Центральный духовный совет (далее ЦДС) – высший орган, ведающий делами буддистов, во главе с ламой калмыцкого народа Г. Сеперовым. Нэповская «оттепель» на антирелигиозном фронте лишь активизировала усилия государства, направленные на заключение конкордата с определенной частью буддийской иерархии в целях установления контроля над всем буддийским духовенством.

Руководство на местах стремилось нейтрализовать и изолировать нонконформистских лидеров (лама Ч. Балданов) и наладить контакт с теми, кто, обладая высоким личным авторитетом, в то же время согласился продолжать и углублять компромиссную линию в отношениях буддийского духовенства и госструктур. Таким лидером в Калмыкии был уполномоченный представителя Далай-ламы XIII, организатор обновленческого движения в буддийском духовенстве, хамбо-лама А. Доржиев, обладавший иммунитетом неприкосновенности. Он был наделен особыми полномочиями от государства, и все советские учреждения и должностные лица обязаны были оказывать ему всемерное содействие в его служебных поездках по территории РСФСР.

Инициированное и организованное усилиями государственных органов обновленческое движение в недрах буддийского духовенства искренне желало добиться реформирования церковной жизни, более того сохранить церковь. В начале 1920-х гг. советское правительство проявило некоторую благожелательность к буддийской вере, которая определялась восточной политикой внешнего ведомства советского государства. Такими действиями советское правительство преследовало определенную политическую цель: была провозглашена политика ориентации в восточной политике не только на мусульманство, но и на «буддийский мир», ибо успех советской политики в восточных странах, в частности в Тибете, зависит от того, насколько деликатно Советская Россия сумеет подойти к «обычаям, нравам и религии культурно-отсталых народов этих стран»[9]. Параллельно Советское правительство стремилось использовать тибетских миссионеров в своих интересах и решительно проводить просоветскую агитацию среди бурятского и калмыцкого духовенства и верующих, а также активно реализовывать «обновленческую» политику в буддизме.

Проводя политику сближения с Тибетом с целью разжигания мировой революции на Востоке, советское правительство разрешило в 1927 г. провести Всесоюзный собор буддистов, который возглавил хамбо-лама А. Доржиев, членами комиссии от Калмыкии были шаджин-лама Ш. Тепкин, секретарь ЦДС, мирянин М. Намруев.

Установленные союзнические взаимоотношения с государством, проявление духовной солидарности с атеистической властью не избавили буддийское духовенство от последующих репрессий. Начиная с 1925 г., по отношению к ним ужесточаются экономические репрессии.

Налоговые притеснения оказались настолько жесткими, что многие служители религиозного культа вынуждены были оставить службу. Калмыцкий обком партии обязал областной финотдел и прокуратуру обеспечить полное взыскание налогов и сборов с духовных лиц, а к уклоняющимся применять жесткие репрессивные меры, вплоть до привлечения к уголовной ответственности[10].

Инструкция ВЦИКа «О порядке лишения избирательных прав граждан» от 11 августа 1924 г. лишила избирательного права духовенство всех конфессий. Согласно пункту «м» статьи 15 инструкции «О выборах в советы и на съезды советов РСФСР» от 4 ноября 1926 г. Президиумом ВЦИК лишались избирательных прав не только «настоящие служители всех религиозных культов», но и «бывшие». В 1927 г. из 4719 человек (6,2% всех избирателей), лишенных избирательных прав, представители духовенства составили 1492 человека (31,6%); в 1928 г. из 4492 человек (5,6% всех избирателей), к категории «настоящие и бывшие служители религиозных культов» были отнесены 1365 человек (30,4%). В выборах советов 1930–1931 гг. в Калмыкии были лишены избирательных прав 3862 (4,6%) гражданина, из них 1272 человека (33%) относились к служителям культа[11].

С конца 1920-х гг. начинается «новый курс» государственной конфессиональной политики. Государство возвращается к силовому противостоянию с религией и церковью. С 1928–1929 гг. происходят радикальные перемены во всех сферах общественной жизни. Свертыванию экономического нэпа сопутствует свертывание нэпа «религиозного».

Антирелигиозная борьба повсеместно стала набирать силу. Власти приступили к лишению имущества религиозных деятелей – скота, сельхозинвентаря и т.д. 25 августа 1928 г. областной исполком принял решение об изъятии хурульного имущества из пользования и поручил Багацохуровскому улусному исполкому организовать из указанного имущества бедняцкие хозяйства[12].

Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» ставило жизнь религиозных общин под абсолютный контроль государственных органов, ограничивало сферу их деятельности задачами удовлетворения сугубо культовых потребностей верующих, по сути, закрывало для них «выход» в общество. В свете указанного постановления, в Калмыкии развернулась кампания по закрытию хурулов и церквей, чаще по инициативе руководителей партийных и советских органов улусов и аймаков. По-

всеместное и лавинообразное закрытие хурулов и церквей дополнялось крупномасштабными операциями по сбору церковных ценностей и осквернением святынь, предметов культа.

Действия партийно-государственных органов вызывали сопротивление верующих, порождали многочисленные эксцессы на религиозной почве.

Конфессиональные структуры отныне стали рассматриваться как активно действующие очаги контрреволюции. В этих условиях инициатива на религиозном фронте постепенно стала переходить в руки карательных органов. Однако в силу сохранявшейся религиозности населения, особенно на окраинах страны, государственные структуры были вынуждены поддерживать с конфессиональными объединениями определенные взаимоотношения, вырабатывать и корректировать приемлемую для себя линию.

Органы ГБ осуществляли систему специальных мероприятий, призванных помешать духовенству принимать участие в общественно-политической жизни страны. Роспуск Антирелигиозной комиссии в 1929 г. подтвердил, что борьба с духовенством переходит в руки спецслужб.

С 1929–1930 гг. начались аресты священнослужителей в Калмыкии. В 1930 г. были осуждены и приговорены к тюремным заключениям 23 священнослужителя, в том числе один православный, два протестанта (лютеранин и пятидесятник). Летом 1931 г. за контрреволюционные выступления были арестованы более 10 багши, 24 гелюнга во главе с шаджин-ламой Ш. Тепкиным. Всего, по данным ОГПУ, по Калмыкии арестованы 53 священнослужителя, из них 45 осуждены к различным мерам наказания, в том числе 3 священника Русской Православной церкви. В соответствии с законом «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений» некоторым представителям калмыцкого духовенства были предъявлены обвинения в создании и активном участии в вымышленной контрреволюционной организации «Нарна Сувр» («Закат»), якобы преследовавшей цель свержения советской власти[13].

С лета 1931 г. на всей территории страны искусственно создается «безрелигиозное пространство». Однако, несмотря на чрезвычайные усилия партийно-государственных органов, карательные репрессии и активную атеистическую пропаганду, выдавить религию и церковь из реальной жизни россиян не удалось. Данные всесоюзной переписи

1937 г. убедительно свидетельствуют об этом. К примеру, из общей численности калмыков и бурят (340448 чел.) – 59,9% признавали себя верующими, т.е. более половины взрослого населения[14].

Религиозные параметры для большинства калмыцкого населения в период нэпа и коллективизации сохраняли базисное значение в духовной и бытовой жизни, являлись составной частью нравственного и эстетического воспитания. Тоталитарно-политический режим так и не сумел поставить под свой полный контроль религиозную жизнь общества.

---

[1] *Максимов К.Н.* Трагедия народа: Репрессии в Калмыкии. 1918-1940-е годы. М., 2004. С.192.

[2] «Совершенно секретно»: Лубянка – Сталину. Т.1.Ч.2: 1923. М., 2001. С. 926; *Кочетов А.Н.* Ламаизм. М., 1973. С. 173.

[3] ГАРФ. Ф.Р-1065. Оп.4. Д.31. Л. 139.

[4] Национальный архив Республики Калмыкия (далее НА РК) Ф. Р.- 3. Оп. 2. Д. 280. Л.15.

[5] НАРК. Ф.Р.-3. Оп.10с. Д. 19. Л.72.

[6] НАРК. Ф.Р.-3. Оп.2. Д. 312. Л.8об.

[7] НАРК. Ф.Р.-3. Оп.2. Д. 280. Л.18.

[8] НАРК. Ф.Р.-82. Оп.1. Д. 164. Л.103.

[9] *Андреев А.И.* Время Шамбалы. СПб.-М., 2002. С.283.

[10] НАРК. Ф.П.-1. Оп.2. Д. 3. Л.182-184.

[11] НАРК. Ф.Р.-3. Оп.2. Д. 21. Л.199; Д. 42. Л.168, 175; Д. 550. Л.96-138; Д. 1435. Л.23; Д. 1918. Л. 10; Оп. 10 с. Д. 130. Л. 3,6; Оп. 2. Д. 1630. Л. 15; Оп. 10с. Д. 130. Л. 19; *Максимов К.Н.* Указ. соч. С.219–220.

[12] НАРК. Ф.П.-1. Оп.1. Д. 214. Л.17.

[13] *Максимов К.Н.* Указ. соч. С.234–235.

[14] *Жиромская В.Б.* Демографическая история России в 1930-е годы: Взгляд в неизвестное. М., 2001. С.191–194, 206, 209.

Г.Ш. Дорджиева

СЪЕЗД ДУХОВЕНСТВА И МИРЯН КАЛМЫЦКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ В 1925 Г. (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА ФСБ РФ ПО РЕСПУБЛИКЕ КАЛМЫКИЯ)

Некогда секретные, ныне рассекреченные документы фонда 11-В являются важными источниками о деятельности ОГПУ СССР и Областного калмыцкого отдела (далее ОКО ОГПУ).

К съезду духовенства и мирян в 1925 г. готовились духовенство, ОГПУ СССР, и ОКО ОГПУ, каждый из них соответственно преследовал свои цели. Завербованные органами осведомители к этому времени доносили, что в повестку дня съезда вносятся следующие вопросы: 1) доклад хамбо-ламы Агвана Доржиева о политике Советской власти по религиозному вопросу верующих народов, в частности калмыков; 2) отчет о деятельности Центрального Духовного Совета (далее ЦДС) и Ламы калмыцкого народа; 3) о проведении в жизнь буддийского духовного устава, принятого в 1923 г.; 4) о слиянии хурулов (монастырей); 5) о подготовительных курсах при духовной академии Цанит-Чоре; 6) о выборе делегатов на Всесоюзный собор духовенства в Москве; 7) текущие дела. Вопросы о налогах, землеустройстве и коммунах при хурулах, манджах (учениках) включались в текущие дела[1].

Документы ф. 11-В содержат бесценные сведения, касающиеся усилий А. Доржиева по подготовке данного съезда. Они показывают, что А.Доржиев добивался терпимого и невраждебного отношения представителей власти к религиозным общинам и духовенству как в КАО, так и в Бурятии, разрешения лечения населения гелюнгами-эмчи[2], приема мальчиков для обучения в хурулах как в светских школах до 18 лет, снижения налогов с духовенства, созыва в 1926 г. Всесоюзного буддийского Собора, а также съездов духовенства и мирян КАО и Бурятии, устройства буддийской выставки в Ленинграде. По сообщениям осведомителей, доклады о сущности буддизма как философского, а не религиозного учения прочтут Б.Я. Владимирцов, С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской[3]. Кроме того, из донесения осведомителя стало известно, что А.Дорджиев получил согласие заместителя председателя ВЦИК П.Г. Смидовича на созыв съезда, а также поддержку М.И. Калинина и Г.В. Чичерина в вопросе о манджах и приеме их в хурулы до 18 лет[4].

В материалах фонда подробно представлена политика ОГПУ СССР и его подведомственной организации ОКО ОГПУ. Так, за подписью заместителя начальника Восточного отдела ОГПУ СССР Волленберга на имя начальника ОКО ОГПУ И. Тениса от 16 июля 1925 г. поступило распоряжение о том, чтобы подобные съезды использовать в целях популяризации национальной политики на Востоке, особенно в связи с событиями в Китае[5]. Вопрос о слиянии хурулов сорвать, «добиться сохранения мелких враждующих между

собой (хурулов. – *Г.Д.*), ибо борьбу с такими вести было бы легче, чем с крупными и усиленными материально». Необходимо провалить вопрос о подготовительных курсах при Цанит-Чоре, добиться сохранения обучения манджей в существующих при хурулах школах. Заблокировать предоставление земель хурулам и создание коммун, как в Бурятской республике под видом, что он окончательно не решен. По налогам никаких уступок, руководствуясь тем, что он еще решается. Делегатами на Всесоюзный буддийский собор провести влиятельных осведомителей[6]. Точно такое же указание поступило в адрес заместителя начальника ОКО Ш.А. Илистанова.

Для реализации вышеуказанных заданий ОКО ОГПУ должен был подчинить своему влиянию руководящий духовный центр и влиятельных представителей духовенства, не упуская случая их компрометации. При этом «пока поддерживать обновленцев, а также использовать борьбу различных групп за доходы, руководящую роль в духовном управлении». Главная цель, по признанию ОКО ОГПУ, вырвать массы из-под влияния духовенства, мощной реакционной силы[7].

Переписка между ОКО ОГПУ и осведомителями, ОГПУ СССР и ОКО ОГПУ свидетельствует о работе последнего по реализации указаний Центра. Так, Илистанов в своем письме Г. Огджаеву, заместителю Ламы калмыцкого народа, от 26 июля 1925 г. извещает, что «по китайским событиям материал набросан, а то, что нужно проделать на съезде, мы с вами договорились и надеюсь, что вы сделаете»[8].

Документы свидетельствуют, что к съезду тщательно подготовился ОКО ОГПУ. В письме Ш. Илистанову от 23 июля 1925 г. Волленберг и заместитель начальника 2-го отделения восточного отдела Киселев сообщали, что в тезисе, подготовленном ОКО ОГПУ, слабо выражено: 1) «основное завоевание буддистов – уничтожение господства православной церкви»; 2) «тезисы по религиозной вопросу составлены применительно к антирелигиозному, а не религиозному докладу, не учтено, что доклад будет делать не атеист, а крупнейший идеолог буддизма»; 3) «тезисы по докладу о событиях в Китае можно допустить в вашей редакции, но больше внимания уделить разъяснению роли английского империализма, а не капитализма на Востоке». Проект воззвания к буддийскому духовенству был забракован Восточным отделом ОГПУ СССР, «такое воззвание могло исходить скорее не от духовенства, а от какой-либо рабочей

организации»[9]. В материалах архива отсутствуют тексты доклада и тезисов, отправленные ОКО ОГПУ в центр, и, судя по вышеизложенным ответам, им же отвергнутые.

В фонде 11-В сохранился «Проект тезисов содоклада о политике Советской власти по отношению к религии» и заключение А. Доржиева по докладу. Содержание этих документов не вызывает сомнения в том, что они подготовлены ОКО ОГПУ. Думается, что иначе и быть не могло – для сохранения религии и духовенства А. Доржиев вынужден был идти на компромисс с властью, подчеркнуть в докладе правильность и справедливость религиозной политики Советской власти, хотя он прекрасно был осведомлен о том, что творится в СССР по отношению к духовенству всех конфессий.

Для реализации своей политики ОКО ОГПУ завербовал осведомителей, которые следили за каждым шагом А. Доржиева, ламы Ч. Баслиева, Ш. Тепкина, фиксировали все их поездки, встречи, темы их бесед, разговоров, тексты телеграмм. Астраханский губернский отдел ГПУ по просьбе заместителя начальника ОКО ОГПУ Брузгулиса (10 июня 1925 г.) установил контроль за их исходящей и входящей корреспонденцией[10].

Надо заметить, что делались попытки завербовать и самого А. Доржиева, что видно из донесения И. Тениса в адрес Волленберга и Киселева. Так, они решили устроить его на квартире у Х.Б. Канукова, использовав их совместную работу в Монголии. Органы решили, «если не удастся (завербовать. – *Г.Д.*), то направить А.Доржиева в желательную нам сторону, а в лучшем случае „закопать" нашим осведомом. Последнее труднее и будем приступать к осуществлению только тогда, когда выявится гарантия не менее 100%»[11]. Мне думается, что здесь имелось в виду не физическое устранение А. Доржиева, а ликвидация всех его усилий по сохранению буддийской церкви и духовенства в Калмыкии.

В четырех хурулах завербовали шестерых осведомителей. Из докладных Тениса и Илистанова известно, что власть планировала провести съезд на Калмыцком Базаре, избрать ламой Г. Саперова, который, не надеясь на поддержку духовенства, был не прочь стать ламой «с нашей помощью» (ОКО ОГПУ. – *Г.Д.*). Кандидатуру Ш. Тепкина ОКО ОГПУ вначале считал неприемлемой[12].

Из меморандума, который составлялся по донесению осведомителей на калмыцкое духовенство, выясняется, что в хурул посел-

ка Калмыцкий Базар 1 июня прибыли лама Ч. Баслиев и его брат Дандр. 4 июня они подали телеграмму А. Доржиеву, в которой извещали его, что они ожидают приезда к 6 июня в день молебствия «Ерель» и до этого времени никуда не уедут. Осведомители выяснили, что братьев Баслиевых в квартире, арендованной у Петра Болдырева на Калмыцком Базаре, посетил учитель Лиджи Нормаев, но тема разговора осталась не выясненной[13].

Осведомитель по кличке «Орест» выяснил следующее: Ч. Баслиев не знает точную дату созыва съезда, на съезде должны обсуждаться причины ухода духовенства в миряне. Кроме того, КалмЦИК якобы получил телеграмму от Г.В. Чичерина о возможном снятии налога, о чем Баслиев еще был не в курсе. С 6 по 8 июня состоится праздник Ерель[14].

По донесению «Известного Вам» (кличка осведомителя. – *Г.Д.*) 7 июня 1925 г. в 2 часа ночи на товарно-пассажирском пароходе хамбо А. Доржиев и Ш. Тепкин прибыли в пос. Калмыцкий Базар. 8 июня к Доржиеву пришел выпивший некто Кобюда Далгаев и обвинял его в обмане, эксплуатации калмыков и грозился его расстрелять. 8-го же его посетили представители советской власти – Г. Манкиров, Бокта Очиров, У. Душан, пробыли 15 минут. Осведомитель не выяснил, о чем они говорили. 11 июня А.Доржиев, А. Баслиев, Ш. Тепкин прибыли в Астрахань и присутствовали на заседании Калмыцкого ЦИКа, оттуда через Сталинград прибыли в Цанит-Чоре.

По информации осведомителя «Степняк», в Астрахани А. Доржиев, Ч. Баслиев, Ш. Тепкин встречались с У. Душаном, Б.Очировым, Г. Манкировым, Корсиковым. Разговор между ними шел о тибетской медицине. По мнению А. Доржиева, «запрет лечения населения эмчи-гелюнгами приносит только вред». Против этой медицины, естественно, высказывались представители советской власти – У. Душан, Б. Очиров. А. Доржиев, соглашался с мнением У. Душана, что есть среди гелюнгов шарлатаны-лекари. В ходе беседы было решено не предпринимать никаких мер, пока НКВД не даст указания о допуске эмчи-гелюнгов к лечению больных[15].

25 сентября 1925 г. в Цанит-Чоре Малодербетовского улуса открылся V духовный съезд, в котором принимали участие А. Доржиев, лама Ч. Баслиев, члены ЦДС Мус Намруев, Гаря Огджаев, Аравга Базыров, член ревизионной комиссии Аравга Насанкиев и представители от ЦИКа КАО Э-Г. Надбитов, Ш. Илистанов. Было избрано 86

делегатов, из них 45 от духовенства и 41 – от мирян. Решающий голос имели 77 делегатов, совещательный – 9.

Судя по архивным материалам, начальник ОКО ОГПУ И.Тенис доносил в восточный отдел ОГПУ СССР, что в президиум съезда избраны 5 человек, из них 3 наших (осведомители. – *Г.Д.*). На съезд не прибыли делегаты от духовенства Хошеутовского, Багацохуровского улусов и пос. Калмыцкий базар, находящиеся под влиянием бывшего ламы Чимида Балданова, и относящиеся к консервативному крылу калмыцкого духовенства. Они не поддерживали решений III духовного съезда 1923 г.[16]

Информационный доклад А. Доржиева о политике советской власти по отношению к буддийской религии, духовенству и верующим, а также разъяснение буддийской философии был прочитан на калмыцком языке. Резолюция, принятая по данному докладу, гласила, что религиозная политика советской власти вполне отвечает потребностям калмыцкого народа, чего и добивались власти[17].

Отчет ламы Ч. Баслиева был принят к сведению, и работу ЦДСа делегаты признали удовлетворительной. 3-й вопрос о проведении в жизнь буддийского духовного Устава (Виная), принятого в 1923 г., делегаты приняли к сведению. Устав был переведен на калмыцкий язык и разослан во все хурулы.

Наибольший спор вызвал 4-й вопрос – о слиянии хурулов. В прениях выступило 16 человек, в основном миряне, требовавшие их не сокращать. Мнения разошлись - одни ратовали за слияние хурулов, другие – против. А.Доржиев высказался за слияние хурулов «для более целесообразного ведения учения Будды, развития культуры, а также усиления дисциплины духовенства согласно Уставу Виная». Но он считал, что «ввиду возникшего на этом съезде недовольства части духовенства и мирян, можно бы сделать уступку, оставив молитвенные дома с тремя или четырьмя духовными лицами, – багшой, зурхачи, эмчи и гелюнгом, а остальных собрать в аймачный хурул»[18]. Часть делегатов категорически отказалась принять предложение А. Доржиева, ссылаясь на декрет, где разрешается 50 верующим организовать буддийскую общину. Тогда Доржиев внес предложение – создать комиссию, в состав которой вошли бы члены вновь избранного ЦДС и Калмыцкого ЦИКа, и на нее возложить решение данного вопроса. Такое предложение снова не удовлетворило консерваторов. Голосование не привело к разрешению мнений сторон, более

того, свыше 20 делегатов покинули съезд. Эта борьба внутри калмыцкого духовенства, инспирированная ОГПУ, заставила А.Доржиева высказаться более откровенно и обратить внимание делегатов на исчезновение 60-тысячного монашества в России. «Хорошо было бы удовлетворить просителей расширения сети хурулов, но считаю расширение таковой как бы не привели нас к гибели»[19].

В постановлении съезда было записано: поручить ЦДС срочно создать комиссию для выяснения на местах степень нуждаемости каждого аймака хурулом.

Таким образом, ОКО ОГПУ добился сохранения мелких распыленных хурулов, как было им запланировано.

Многие вопросы, обсуждаемые на съезде, были проведены так, как наметил ОКО ОГПУ. Так, вопрос о подготовительных курсах при Цанит-Чоре оставили открытым. Это означало, что данный вопрос не будет решаться ни сейчас, ни в последующем, что собственно, и показали дальнейшие события. О налогах – решено было обязать налоговые органы производить обследование состояния гелюнгов, после чего несостоятельных освободить от его уплаты. Налогом в это время облагалась та часть духовенства, которая имела доход более 600 руб. в год[20].

Ламой калмыцкого народа был избран багша хурулов Донской области Шарап Тепкин. По высказыванию сотрудников ОКО ОГПУ, выбор Ш. Тепкина не встретил с их стороны никакого сопротивления, потому что необходимо было сделать уступку А. Доржиеву, который выдвинул его кандидатуру. Выбор заместителем ламы гелюнга Г. Огджаева в достаточной степени, по их мнению, обеспечивал органы ОГПУ возможностью направлять дальнейшую работу ЦДС, ибо последний хорошо был известен Восточному отделу ОГПУ СССР.

Членами ЦДС были избраны все старшие багши (настоятели) всех восьми улусов, от мирян – Мус Нимруев, Инджир Мужиев, Унгун Сариев.

Подводя итоги, можно сказать, что документы фонда 11-В архива ФСБ РФ по Республике Калмыкия характеризуют изощренную организующую и направляющую роль ОГПУ СССР по разложению духовенства изнутри, инициировании раскола между обновленцами и консерваторами. Документы показывают, что А. Доржиев прилагал много усилий для сохранения буддийской религии и ду-

ховенства на основе лояльности к власти. ОГПУ выполнила главную цель – «вырвала» массы из-под влияния духовенства на 70 с лишним лет. Само духовенство было репрессировано, некоторые ушли в миряне, многих сослали, третьих расстреляли.

Документы фонда 11-В из архива ФСБ РФ по Республике Калмыкия.

Проект тезисов содоклада о политике советской власти по отношению к религии.

1. В старой царской России православная церковь пользовалась правами и привилегиями господствующей религии и, будучи на службе царского правительства, в интересах господствующих классов, способствовала порабощению мелких бесправных народностей.

2. Насколько русскому царскому правительству было необходимо подавить всякое проявление национальных стремлений отсталых окраинных национальностей, колонизировать и ассимилировать их, настолько господствующая православная церковь стремилась искоренить свободное исповедание их религии.

3. Помимо всякого рода притеснений иноверцев (примеры) православная церковь создала свой аппарат открытого насилия в лице миссионеров, применявших способы насильственного крещения (примеры), предоставляя всяческие льготы перешедшим в православие (примеры).

4. Революция уничтожила крепостническое царское правительство, освободила задавленные и эксплуатируемые народности, осуществив на деле принцип национальной автономии. Но вместе с тем, революция уничтожила господство православной церкви и предоставила полную свободу вероисповедания всем народам, населяющим Россию, и в частности калмыцкому народу.

5. Советская власть, объявив религию частным делом, т.е. отделив церковь от государства, не проводит политику насилия и подавления, она допускает свободное существование всякой церкви – православной, и буддийской, и магометанской; она разрешает им свободно проповедовать свои религии, устраивать съезды, собрания и т.д.

6. Такая политика Советской власти в религиозном вопросе объясняется тем, что она совершенно чужда от мысли каких-либо

препятствий удовлетворять религиозные потребности к свободным верованиям отсталых народов, населяющих территорию СССР.

7. Советское правительство, учитывая общую отсталость населения, отпускает большой % из средств своего бюджета на дело народного просвещения, ибо этот путь – путь культурно-просветительной работы, является наиболее верным для окончательного освобождения трудящихся масс от влияния темноты и невежества. Это положение подтверждается не на словах, а на деле. 8-летнее существование буддийского духовенства, содействие советского правительства ремонтировать Ленинградский буддийский храм, разрешение созвать свободно религиозные собрания и съезды, является достаточно красноречивыми фактами, доказывающими, что Советская власть чужда от мысли притеснения какой бы то ни было религии.

Архив ФСБ РФ по РК. Ф. 11-В. Оп. 61. Д. 6. Л. 85.

Заключение А. Доржиева по докладу.

«В заключении я должен сказать, что буддийское духовенство вообще и в Калмыкии в частности, должно строго следовать учению буддизма, не позволяя себе лишнего того, что указано в учении, например, быть спаянным, организованным, не курить, не пьянствовать и т.д. Необходимо калмыцкому духовенству осознать то, что никакой эксплуатации человека не должно быть и Вам придется в материальном отношении поддерживать друг друга, не скрывая единоличных пожертвований верующих. Потом Вам необходимо заняться трудом, для чего выхлопотать себе земли и заниматься земледелием.

Самое главное в жизни калмыцкого духовенства, это основательное изучение буддизма, в особенности это относится к студентам «Цанит-Чоре».

Архив ФСБ РФ по РК. Ф. 11-В. Оп. 61. Д. 6. Л. 137.

---

[1] Архив Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Республике Калмыкия (далее АФСБ РФ по РК). Ф. 11-В. Оп. 61. Д. 6. Л. 22об.

[2] Гелюнг – высшая духовная степень калмыцких монахов; эмчи – лекарь.

[3] АФСБ РФ по РК. Ф. 11-В. Оп. 61. Д. 6. Л. 22–23.

[4] Там же. Л. 8–9.

[5] Имеется в виду поддержка национальной революции, которая началась в Шанхае в начале июня 1925 г. всеобщей забастовкой против японских и английских колонизаторов. Более того, в январе 1925 г. IV съезд КПК принял установку на дости-

жение гегемонии пролетариата в национальной революции. См.: История Востока. Т. 5. Восток в новейшее время (1914-1945 гг.). М., 2006. С. 383–384.

[6] АФСБ РФ по РК. Ф. 11-В. Оп. 61. Д. 6. Л. 54, 81.

[7] *Дорджиева Г.Ш.* Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. М., 2001. С. 52.

[8] АФСБ РФ по РК. Ф. 11-В. Оп. 61. Д. 6. Л. 74.

[9] Там же. Л. 81.

[10] Там же. Л. 13.

[11] Там же. Л. 60об., 89.

[12] Там же. Л. 89–90, 94.

[13] Там же. Л. 7.

[14] Там же. Л. 7–7об.

[15] Там же. Л. 10–12.

[16] Там же. Л. 113, 127.

[17] Там же. Л. 113.

[18] Там же. Л. 111-116.

[19] Национальный архив Республики Калмыкии (НАРК). Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 508а. Л. 122.

[20] АФСБ РФ по РК. Ф. 11-В. Оп. 61. Д. 6. Л. 118.

ЛИЧНЫЕ ФОНДЫ БУДДОЛОГОВ: ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ, ОПИСАНИЯ И ИЗДАНИЯ

Т.В. Ермакова

ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И ОСОБЕННОСТИ СОСТАВА ЛИЧНЫХ ФОНДОВ РОССИЙСКИХ БУДДОЛОГОВ В АРХИВЕ ВОСТОКОВЕДОВ ИНСТИТУТА ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН[1]

Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН) — одно из старейших хранилищ личных фондов востоковедов всех профилей. Его история восходит к основанию Азиатского музея (1818). Усилиями первого директора Азиатского музея академика Х.Д. Френа из архива Академии наук и библиотеки началось последовательное вычленение материалов по востоковедению. Примечательно, что одними из первых фондов, поступивших в будущий Архив востоковедов, были материалы экспедиций Д.Г. Мессершмидта и Г.Ф. Миллера в Сибирь (XVIII в.)[2]. Таким образом, параллельно с рукописями на восточных языках Азиатский музей начал собирать материалы по востоковедению документального, научного, биографического характера. На первом этапе необходимость организационного оформления Архива востоковедов как структурного подразделения Азиатского Музея еще не была осознана. Собственно, и структура самого музея находилась в процессе становления. Первоначально в архиве отлагались материалы не только сотрудников Азиатского музея, но Санкт-Петербургского университета, других учреждений, в той или иной степени связанных с изучением Востока. Накопление материалов шло столь интенсивно, что в 1874 г. было сформировано «Отделение европейских рукописей». Первые 100 лет существования Азиатского музея эти материалы входили в III отделение — хранилище востоковедных рукописных сочинений на европейских языках. Только в 1918 г. появляется название «Азиатский (Восточный) архив»[3]. Научная систематизация и планомерное изучение этих ценных источников еще не предпринимались, хотя С.Ф. Ольденбург высоко оценил потен-

циал собрания, которому и принадлежит инициатива обследования архивных документов востоковедов. После 1917 г. эта работа активизировалась, предпринимались попытки дать обозрение фондов. С.А. Козин, непосредственно занимавшийся каталогизацией архивных материалов, в 1934 г. опубликовал краткий их обзор[4], хотя личные фонды, в том числе востоковедов-буддологов в их современном виде еще не были сформированы. Материалы Б.Б. Барадийна, И.П. Минаева, А.М. Позднеева упоминаются в составе Нового фонда (поступления 1840–1930 гг.). Относительно материалов О.О. Розенберга (в составе необработанного фонда, поступления 1880–1910 гг.) описей еще было[5]. По-видимому, разнородные материалы, принадлежащие одному потенциальному фондообразователю, объединялись в одну единицу хранения в рамках Нового фонда.

С.А. Козин обозначил типичный состав материалов, поступавших в архив, и способ их пополнения: «Это водворение всего рукописного состава рабочей комнаты ученого: манускрипты и всякого рода черновики его работ, заметки, выписки, записные книжки, дневники, корреспонденция, корректурные листы, авторские экземпляры печатных работ с рукописными дополнениями, исправлениями и пометками»[6]. Фактически Козин предвосхитил основные элементы современной структуры описи фонда личного хранения за исключением документов по служебной деятельности. Вместе с тем представление о том, что все рабочие материалы ученого поступают в архив в одно время и из одного места («рабочая комната ученого») опровергается практикой, в том числе и на примере Архива востоковедов. Пополнение фондов происходит и в дальнейшем, часть материалов ученого может попасть в раздел «труды других лиц» иных личных фондов данного, либо иного архивохранилища. Публикация Козина, тем не менее, зафиксировала определенный этап систематизации архивных материалов востоковедов.

Организационное оформление архива менялось вслед за реформированием Азиатского музея в процессе создания Института востоковедения (1930). Современное название «Архив востоковедов» (АВ) впервые фигурирует в 1937 г. в документации группы, созданной для обработки архивных материалов[7].

Очередной этап систематизации и обработки востоковедного архива отражен в обзоре Н.П. Журавлева и А.М. Мугинова. Авторы, ссылаясь на обзор С.А. Козина, отмечают, что он уже не соответст-

вует современному положению дел[8]. Обработка архивных материалов солидно продвинулась, были сформированы личные фонды востоковедов. Наряду с упорядочиванием материалов была проведена ориентировочная их оценка на предмет научной ценности для дальнейшего использования. Среди фондообразователей отмечены в этой связи буддологи И.П. Минаев, А.М. Позднеев, О.О. Розенберг. Действительно, эти фонды стали впоследствии предметом изучения, часть материалов была опубликована, либо послужила источником информации для исследователей конкретной буддологической проблематики.

Анализ формуляров фондов упомянутых востоковедов в АВ ИВР РАН показывает, что их пополнение происходило в несколько этапов. Так, материалы, отложившиеся в личном фонде И.П. Минаева, поступали в 1927, в 1929 (основной объем), в 1940 гг. Особенностью фонда И.П. Минаева является наличие в его составе значительного количества индийских рукописей в оригиналах и собственноручных копиях. Необходимо отметить исключительную преданность племянниц ученого А.П. Шнейдер и В.П. Шнейдер делу сохранения его научного наследия. Фактически они провели первичную систематизацию архива, подготовили списки опубликованных и оставшихся в рукописи трудов. Объемность проведенной работы позволила выделить ее результаты в отдельную опись. Аналогично пополнялся и фонд А.М. Позднеева усилиями его вдовы Веры Николаевны и дочери — А.А. Римской-Корсаковой. Особенностью архивного собрания А.М. Позднеева является наличие значительного количества экспедиционных фотографий и материалов, представляющих результаты аналитической деятельности ученого по запросам ведомств о положении буддизма на территории Российской империи.

На примере фонда А.М. Позднеева в АВ ИВР РАН продемонстрируем, как архив ученого может быть исследован в целях более объемного представления его творчества и как источник конкретных сведений. Применительно к решению задач буддологического исследования второй аспект особенно важен, т.к. буддийская культура в России и сопредельных странах (Монголия) претерпела после 1930-х гг. период драматических утрат, а по архивным материалам (в особенности — по дневниковым записям путешествий) можно достаточно достоверно восстановить картину ее историко-культурного статуса.

Основательное знакомство Позднеева с буддийской духовной традицией обнаруживается, в частности, на материале его неопубликованной рукописи «Догматическое учение буддизма. Метафизические источники доктрины». План сочинения — «Теория вселенной по учению Будды. Его метафизика. Метафизика лам». Эта работа, к сожалению, не сохранилась полностью. Имеются только раздел «Теория вселенной...» и начало раздела «Метафизика».

В разделе «Теория вселенной...» Позднеев отмечает устойчивость буддийской космологической картины в процессе рецепции буддизма в Центральной Азии. «Ламайские космогонические рассказы находятся в тесной связи с бхархутскими каменными остатками (имеется в виду древнебуддийский индийский комплекс — ступа в Бхархуте. — *Т.Е.*) и почти тождественны с вариантами, находимыми среди цейлонских и других южных буддистов, а также между китайскими и японскими»[9]. Далее Позднеев подробно анализирует буддийскую космогеографию, учение о новых рождениях и двенадцатичленную формулу обретения нового рождения — учение о взаимозависимом возникновении.

Особенно интересны попытки Позднеева представить буддийскую философию в контексте мирового историко-философского процесса. «Один индийский отшельник выработал онтологическую систему, которая, имея много общего с философией Платона и Канта и с самыми глубокими и известными современными умозрениями епископа Беркли, Шопенгауэра и Гартмана (Эдуарда. — *Т.Е.*), далеко превзошла их разработки»[10]. По этому суждению можно судить в первую очередь о знакомстве А.М. Позднеева с европейской философией и о его признании буддизма философской системой, сравнимой по уровню с европейскими.

Любопытно, что, используя терминологию Э. Гартмана, последователя Шопенгауэра, Позднеев пытается трактовать буддийскую философию. Гартман полагал основой сущего бессознательное духовное начало, а вселенную — неразумным, но целенаправленным процессом, в котором сознание — это орудие бессознательной мировой воли, признаваемой источником жизни. Позднеев пытается с помощью этой терминологии раскрыть процесс перехода к новому рождению: «Сохраняющаяся часть, которая выводится на новое поприще индивидуума, как кажется, тождественна с тем, что ныне известно на Западе как “абсолютное” Гартмана, — “бессознательная

воля", и с ней-то соединяется карма, т.е. возмездие за дела, совершенные в прежних существованиях. Бессознательное желание [воля] — первое звено в онтологической цепи, начинается в ту минуту, когда смертная оболочка покидается или переменяется, что бывает при смерти. Будда назвал его Avidya...»[11].

Этот фрагмент, приведенный полностью ввиду его исключительной демонстративности, раскрывает попытку исследователя опереться на нечто внешне сходное в европейской философии, найти тождество там, где возможно лишь типологическое соотнесение. Наряду с этим рассуждения Позднеева о буддийской философии выявляют тот факт, что именно он, отнюдь не выступавший специалистом в истории философии, попытался указать на возможность принципиального соотнесения результатов развития историко-философского процесса в Европе и буддийской Азии. Эта рукопись открывает новую грань дарования исследователя, не представленную в его печатных трудах.

Если материалы поездок А.М. Позднеева в Монголию в значительной степени опубликованы при жизни исследователя, то результаты его служебных командировок в Сибирь и Калмыкию именно в связи с их конкретностью, приуроченностью к запросу, не предназначались для печати. Часть таких материалов отложилась в Архиве востоковедов ИВР РАН.

Религиоведческий интерес представляют материалы двух поездок А.М. Позднеева в Сибирь — 1911 и 1917 гг. Первая поездка была посвящена выяснению причин возвращения оренбургских калмыков, давно принявших православие, к буддизму. Применив метод опроса, исследователь выявил, что принятие православия было формальным, и не сопровождалось снятием ранее принятых буддийских обетов. Отчет А.М. Позднеева об этой поездке — ценный исторический источник, дающий современному исследователю информацию о наличной религиозности калмыков, проживавших вне влияния крупных центров буддийской культуры.

Второй пример ценных для вторичного анализа материалов из того же фонда — это Отчет о поездке А.М. Позднеева в Забайкалье в 1917 г. Собранные сведения о буддийских монастырях, в том числе в архитектурно-планировочном аспекте, послужили одним из источников для исследования Д.С. Жамсуевой «Агинские дацаны как памятники истории культуры» (Улан-Удэ, 2001).

Приведем еще один пример сохранения в составе архива информации, проливающей свет на функционирование буддийской культуры.

После 1917 г. деятельность ученого была связана с Донским университетом в Новочеркасске, где при поддержке университетского и краевого начальства он организовал кафедру монгольского языка. Его разносторонние буддологические знания нашли применение и в путешествиях к калмыкам, и в работе с буддийской частью экспонатов Донского музея. Позднеев составил каталог предметов буддийской иконографии из фондов этого музея, за основу взяв классификацию, разработанную английским полевым исследователем А. Уодделем. Данная классификация, подробно воспроизведенная Позднеевым, базировалась на сочинениях тибетских авторов о центральноазиатском буддийском пантеоне. В этой же работе представлено разъяснение символики буддийской иконографии[12].

Сохранился дневник научной командировки Позднеева, предпринятой по инициативе Донского университета в 1919 г. «в поселения и хурулы калмыков Сальского Округа Всевеликого Войска Донского и Астраханской губернии с целью приобретения произведений калмыцкой литературы и предметов религиозного культа калмыков»[13]. В этом дневнике обстоятельно перечисляются те разрушения, которые Гражданская война нанесла буддийским храмовым сооружениям, утраты буддийских книг и ксилографов, в силу чего собирательский аспект командировки не мог быть реализован в полной мере. Как всегда — обстоятельно и педантично — Позднеев и в этом дневнике зафиксировал свои беседы с информантами. Ныне это — бесценный религиоведческий материал, дающий богатую возможность воссоздать и осмыслить синхронный срез функционирования буддийской духовной традиции в конкретной и весьма специфической социальной среде, в инокультурном окружении. Так, полностью воспроизведена беседа с калмыком П. Манджиновым в станице Денисовской. Благодаря фиксации этой беседы определяется неизменная популярность таких буддийских сочинений, как Улигерун ном и Улигерун далай в среде буддистов-мирян. Тексты этих сочинений Манджинов принес исследователю с просьбой размножить их в Донском университете. Интересен записанный Позднеевым рассказ этого калмыка.

«Я жил этими книгами, которые теперь принес вам. В течение всей зимы ко мне каждый вечер приходили то одна, то другая се-

мья, то несколько семей вместе из жителей станицы и просили почитать им или Тарба-чэнбо, или Улигерун ном; я читал, а они слушали, и после сего одни кормили меня обедом, другие приносили чашку проса, третьи — кусочек сала или масла; этим я и пропитывался. Больше всего народ любит Улигерун ном и Улигерун далай, Тарба-чэнбо нравится только старикам...»[14].

По отчету А.М. Позднеева можно восстановить другие сочинения из круга популярной среди верующих буддистов литературы. Это Боди-мор, Мани Гамбум, Гэгэн-толи, Алтан Гэрэл[15]. Отождествление бытующих в качестве наиболее распространенного «богоугодного чтения» памятников буддийской мысли требовало от исследователя досконального знания широкого круга сочинений буддийской традиционной литературы.

Приведенные примеры материалов из фонда А.М.Позднеева, достаточно типичного по структуре, показывают, что личный архив востоковеда дает исследователю возможность более объемно представить аспекты его профессиональной деятельности. В то же время предварительное ознакомление с научной биографией фондообразователя позволяет ориентировать будущий архивный поиск.

---

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «История изучения буддизма в материалах и документах 1900–1920-х гг. Архива востоковедов Института восточных рукописей РАН», проект № 10-01-00252а.

[2] Подробнее см.: *Чугуевский Л.И.* Архив востоковедов (б. Азиатский архив) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Ч. III. М., 1990. С. 5.

[3] Там же. С. 9.

[4] *Козин С.А.* Азиатский архив при Институте востоковедения Академии наук СССР (краткий обзор материалов) // Библиография Востока. Вып. 5–6. 1934.

[5] Там же. С. 58.

[6] Там же. С. 56.

[7] Там же. С. 16.

[8] *Журавлев Н.П., Мугинов А.М.* Краткий обзор архивных материалов, хранящихся в Секторе восточных рукописей ИВ АН СССР // Ученые записки ИВАН СССР. Т. VI. 1953. М., 1953. С. 34.

[9] АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 121. Л. 2.

[10] Там же. Л. 21.

[11] *Позднеев А.М.* Догматическое учение буддизма. Л. 25.

[12] АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 122.

[13] *Позднеев А. М.* Дневник поездки к калмыкам 1919 г. // АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 61. Л. 1.

[14] Там же. Л. 17 об.

[15] *Позднеев А.М.* Дневник поездки к калмыкам 1919 г. Л. 21об.

М.М. Ляэнеметс

О НЕКОТОРЫХ ДОКУМЕНТАХ ЭСТОНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА, ПРОЛИВАЮЩИХ СВЕТ НА СУДЬБУ БУДДОЛОГА ОТТОНА ОТТОНОВИЧА РОЗЕНБЕРГА

Имя Оттона Оттоновича Розенберга (Otto Karl Julius Rosenberg, 7.07.1888–26.11.1919) не нуждается в ознакомлении как в буддийских и буддологических кругах, так и среди филологов-китаеведов России и зарубежья. Его основополагающие труды по буддийской философии, впервые вышедшие в свет уже почти столетие тому назад и давно уже ставшие классическими, не потеряли свою новизну и актуальность и на сегодняшний день. Разработанная им графическая система расположения китайских иероглифов успешно используется при создании иероглифических словарей.

О жизни и научной деятельности О.О. Розенберга написано немало, но, все же, в биографии его до последних времен остались некоторые «белые пятна», особенно в той части, что касается последних недель его жизни, его неожиданного исчезновения из Петрограда осенью 1919 г. и обстоятельств смерти.

В русскоязычной биографической литературе советского и постсоветского периодов о Розенберге канонической стала версия, согласно которой Розенберг скончался 26 сентября 1919 г. от сыпного тифа или скарлатины в Павловске. Эту дату мы найдем в статье о Розенберге в IV томе «Философской энциклопедии», которая была издана в 1967 г.[1] 20 лет спустя то же самое утверждает в основательной биографической статье о Розенберге Ю.Д. Михайлова: «*Но именно в это время, когда ученый был полон творческих замыслов, его жизнь внезапно оборвалась. Он умер 26 сентября 1919 г. от сыпного тифа, которым заразился во время наступления войск Юденича на Петроград*»[2]. Со ссылкой на Михайлову это повторяется в работе А.Н. Игнатовича и в энциклопедическом словаре «Китайская философия»[3]. Т.В. Ермакова в статье, опубликованной в 1993 г., кстати, ограничивается весьма лаконичной репликой в скобках: «*Он умер в*

1919 г. в возрасте 31 года»[4]. Лишь А.М. Пятигорский намного ранее более осторожно говорит об этом, выдвигая три различные версии о судьбе Розенберга. Он пишет: «*Поздней осенью 1919 г. он исчез из Петрограда навсегда. [...] Имеется несколько версий о смерти Розенберга. Согласно одной из них, он утонул, катаясь на лодке в Финском заливе; согласно другой – умер около 1921 г. на Дальнем Востоке (от простуды или тифа); согласно третьей (документально более подтвержденной), скончался от скарлатины в Павловске в 1920 г.*»[5]. Пятигорский, как мы видим, также считает более достоверной версию о смерти Розенберга в Павловске, хотя неизвестно, на каком основании он считает, что это случилось не в 1919, а 1920 г.

Приводимые в упомянутых трудах данные могли бы считаться заслуживающими полного доверия, если бы уже в 1924 г. из-под пера учителя и одного из ближайших сотрудников Оттона Оттоновича – Ф. И. Щербатского не вышел в свет биографический набросок его ученика на немецком языке, где он, ссылаясь при этом на письма вдовы Розенберга, утверждает: «*Во время наступления на Петроград войск генерала Юденича Розенберг, находясь в то время в Павловске, где он жил, потерял всякую связь с осажденным городом. Когда Белая армия отступала, Розенберг был вынужден просить убежища сначала в Эстонии, а затем в Финляндии. Далее он собирался отправиться в Японию через Америку, чтобы продолжить там свою работу. Но вследствие перенесенных трудностей и тяжелых переживаний он заболел скарлатиной и скончался 26 ноября 1919 г.*»[6]. При этом Щербатской не упоминает ничего о месте смерти Розенберга, хотя, ведя переписку с его вдовой, несомненно, должен был знать об этом.

Та же дата – 26 ноября 1919 г. – подтверждается в предисловии к немецкому изданию книги «Проблемы буддийской философии» (немецкий перевод был выполнен вдовой Розенберга Эльфридой Розенберг), где местом смерти назван Ревель, т.е. Таллинн[7].

Таким образом, исходя из фактов, приведенных в двух последних источниках, можно утверждать, что осенью 1919 г. Розенберг уехал из Петрограда (или Павловска), чтобы через Эстонию и Финляндию отправиться в Японию, но по пути заболел и в конце ноября, по всей вероятности, в Таллинне скончался.

В вышедшем в 1922 г. некрологе Розенбергу С. Ольденбурга слышна сильнейшая душевная боль и скорбь по безвременно ушед-

шему коллеге, однако о точном времени и месте смерти автор молчит; под заглавием мы найдем лишь даты 1888–1920 (!). Он пишет: «*Но жестокая судьба, которая не раз уже наносила жесточайшие удары русской науке, не пощадила ее и на этот раз. В самом разгаре работы, которую молодой ученый вел геройски в тягчайших условиях холода, голода, непосильного физического труда, оборвалась эта драгоценная жизнь и, мало того, даже рукописи и книги не были пощажены: с величайшими усилиями удалось спасти лишь разгромленные остатки этого драгоценнейшего научного достояния и многое из того, что можно было бы окончить из начатых им работ, погибло теперь навсегда жертвою нашей дикости и темноты. Поистине, не умеем мы хранить драгоценнейшее из того, что сами же создаем, создаем часто только, чтобы сейчас же бессмысленно разрушить*»[8].

***

Судьба Розенберга и его загадочная смерть вызвали у меня интерес уже в 1980-х гг., когда я, изучая его «Проблемы буддийской философии» по упомянутому выше (см. примеч. 8) немецкому изданию, впервые столкнулся с разночтениями по поводу даты его кончины. В начале 1988 г. непосредственно после выхода в «Проблемах Дальнего Востока» вышепроцитированной статьи Ю.Д. Михайловой, я совершенно случайно обнаружил в Государственном архиве Эстонии (ГАЭ), тогдашнем Архиве Октябрьской революции и социалистического строительства, некоторые документы об имевшем месте в конце октября – начале ноября 1919 г. переписке между правительственными учреждениями Эстонии и Северо-Западной России о разрешении Розенбергу вместе с супругой выехать в Эстонию. Полные тексты документов в оригинале и переводе приводятся в приложении настоящей статьи.

Документ № 1.

Машинописная копия заявления профессора Петроградского университета Оттона Оттоновича Розенберга его превосходительству господину министру народного просвещения Северо-Западного Российского правительства от 28 октября 1919 года на русском языке на двух страницах; идентичность копии оригиналу заверена подписью (к сожалению, неразборчивой) и печатью консульского отдела Министерства иностранных дел Северо-Западной России (ГАЭ. Ф. 1108. Оп. 5. Д. 9. Л. 64–4 об.)

Документ № 2.

Письмо начальника консульского отдела Министерства иностранных дел Северо-Западной России министру образования Эстонской Республики от 8 ноября 1919 года за № 852 на французском языке на одной странице; зарегистрировано в Министерстве образования 10 ноября 1919 г. за № 14594; снабжено резолюцией на эстонском языке 12 ноября 1919 года, которая завизирована Й. Картау (?) (ГАЭ. Ф. 1108. Оп. 5. Д. 9. Л. 63).

Документ № 3.

Перевод предыдущего письма на эстонский язык, на одной странице, без реквизитов. Стиль не изменен (ГАЭ. Ф. 1108. Оп. 5. Д. 9. Л. 65).

Документ № 4.

Машинописная копия письма министра образования Эстонии Министерству иностранных дел на эстонском языке на одной странице от 13 ноября 1919 года за № 14497 (ГАЭ. Ф. 1108. Оп. 5. Д. 9. Л. 66).

Документ № 5.

Машинописная копия письма министра образования командиру Первой дивизии, на эстонском языке, на одной странице, от 12 ноября 1919 года за № 14516 (ГАЭ. Ф. 1108. Оп. 5. Д. 9. Л. 67).

Тогда для меня эти документы подтверждали если не больше, то, в крайней мере, неверность «официальной» даты смерти Розенберга, т.е. 26 сентября 1919 г., так как заявление его министру народного просвещения Северо-Западного Российского правительства датируется 28 октября 1919.

Продолжая разыскания, я вскоре нашел еще пару веских доказательств в пользу факта смерти Розенберга в Таллинне 26 ноября 1919 г., о чем говорила и его супруга (см. примеч. 8). Этими доказательствами оказались два некролога в таллинских газетах 1919–1920 гг.

В немецкоязычной газете „Revaler Bote“ («Ревельский курьер») № 26 от 1 декабря 1919 г. напечатан анонимный некролог, полный текст которого приводится ниже:

«*Профессор Отто Розенберг умер. В субботу проводили его на кладбище Копли в последний путь. При отступлении Северо-Западной армии он с супругой пешком ушел из Павловска в Гатчину, откуда через Нарву добрался до Таллинна. Здесь он заболел скарлатиной, и его ослабленный недоеданием и перенесенными в дороге лишениями организм не смог справиться с болезнью. 26 ноября в 7 часов*

вечера он покинул нас. Ему был всего 31 год, слишком рано для всех, кто знал его в ежедневной жизни и работе. В лице профессора Розенберга наука потеряла настоящего ученого с гениальными духовными талантами. Его специальностью были, главным образом, восточные языки. Благодаря своему феноменальному языковому дарованию он сумел проникнуть настолько глубоко в дух языка, что изобрел систему письменности китайского и японского, которая позволяет существенно упростить их исключительно сложный письменный аппарат. Это его последнее большое открытие пока еще не нашло практического применения. Смерть настигла его на середине неустанного и столь успешного для такого юного возраста труда. Он изучал не только восточные языки, но и посвятил много времени истории культуры и исследованию буддийской религии. Будучи в Японии, профессор Розенберг нашел доселе не известные науке рукописи, в которых учение Будды изложено в пока еще не известной чистой форме, а проблемы Будды просматриваются в совершенно новом свете. Исходя из этих новых позиций, он написал свою большую работу о буддизме на русском языке, которая из-за революции была опубликована лишь в сокращенном виде. Профессор Розенберг собирался издать свой труд в полном объеме и на немецком языке. Относительно внешней биографии усопшего скажем, что Р. родился в 1888 г. в Фридрихштадте, по окончании (с золотой медалью) гимназии при церкви Святой Екатерины поступил в Петербургский университет, где изучал восточные языки. После серьезной учебы в Бонне и Берлине его откомандировали в Японию. За время четырехлетнего пребывания в Японии была проделана большая научная работа, за которую в 1918 г. ему была присвоена сразу магистерская и докторская степени. Помимо должности доцента Петербургского университета, Розенберг работал хранителем отдела Восточной Азии музея Александра III и являлся членом географического общества».

Полгода спустя в газете русских эмигрантов «Свобода России» № 116 от 28 мая 1920 г. в рубрике «Русская наука» была опубликована статья студента Розенберга Алексея Алексеевича Баиова (1899–1923), который называет себя единственным учеником и продолжателем дела Розенберга[9].

К биографическим данным о Розенберге статья Баиова ничего не добавляет. Более подробно Баиов останавливается на работах

Розенберга и методе исследования буддийской философии. О смерти Розенберга и о себе самом он пишет так:

«*Наступление Юденича на Петроград вырвало О.О. Розенберга из его обычной рабочей обстановки. Проживая в Павловске, он принужден был уйти вместе с отступающей армией, – уйти лишь для того, чтобы в момент расцвета своей научной деятельности, никому неизвестным, скончаться. В Нарве он заболел скарлатиной. Истощенный организм не выдержал, – и уже после того, как болезнь прошла, его постиг паралич сердца. Великую утрату понесла не только русская, но и всемирная наука в лице почившего проф. О.О. Розенберга. У него был лишь один ученик, – ученик, который в настоящее время считает своим долгом продолжать начатое О.О. Розенбергом великое дело не только воссоздания гениальной философской системы, но и привести эту систему в соприкосновение с философскими системами Запада*».

В том же 1988 г. и позже я пытался найти дополнительные документы или свидетельства о прибытии Розенбергов в Эстонию и о смерти О.О. Розенберга в Таллинне, однако ни в книгах регистрации смертей Таллинского городского архива, ни в фондах ЭГА – архивных документах Министерства иностранных и внутренних дел Эстонской Республики – в рассматриваемый период (ноябрь 1919 г.) имя Розенберга не значится. Но это можно, скорее всего, объяснить тем, что списки въезжавших в этот период в Эстонию довольно разрозненные и неполные, а часть архива города Таллинна, где хранились регистрационные книги смертных случаев, была уничтожена во время бомбардировки Таллинна в марте 1944 г. советскими воздушными силами.

Единственным косвенным доказательством прибытия Розенбергов в Эстонию в ноябре 1919 г. служит только наличие имени Эльфриды Розенберг (очевидно, супруги Отто Розенберга) в списке подавших заявление для выезда из Эстонии 10 декабря 1919 г., которая является приложением к письму № 7484 паспортного отдела Министерства иностранных дел к отделу информации Генерального штаба[10].

Таллинское немецкое кладбище Копли (или Цигелькоппель – Ziegelkoppel, по немецки), на котором, по сообщению „Revaler Bote“, был похоронен Розенберг, было стерто с лица земли после Второй мировой войны, так что, очевидно, сейчас уже нет никакой надежды найти его могилу – если она вообще когда-нибудь была обозначена каким-либо именным надгробием.

Всю эту информацию мне впервые удалось опубликовать только в 2000 г. в журнале «Буддизм в России»[11]. К этому времени я уже был знаком еще с одним крайне интересным исследованием по этой теме. Эта рукописная работа американского врача и синолога Джона Барлоу (John S-Barlow) «Загадочная история блистательного молодого русского ориенталиста»[12]. Само это исследование, насколько мне известно, в полном виде из печати пока еще, к сожалению, не вышло.

Приступив в середине 1980-х гг. к созданию китайско-английского словаря[13] на основе китайско-русского словаря по графической системе Розенберга, Барлоу настолько заинтересовался жизнью и таинственными обстоятельствами смерти изобретателя этой гениальной системы, что приступил к самостоятельному, длившемуся 10 лет, расследованию того, что же на самом деле случилось с Розенбергом осенью 1919 г. С настойчивостью и последовательностью детектива Барлоу посещал библиотеки и архивы, встречался с десятками людей, изучал любые, порою весьма фантастические версии и, наконец (не зная о наличии архивных документов, приведенных в настоящей статье), пришел к заключению, что Розенберг действительно бежал осенью 1919 г. из Павловска, по дороге заболел и умер 26 ноября в Таллинне. Его жена Эльфрида направилась далее в Финляндию, где жила до смерти в 1956 г., вела в начале 1920-х гг. переписку с Ф.И. Щербатским и перевела на немецкий язык главное произведение своего мужа «Проблемы буддийской философии» (см. примеч. 8).

Самой ценной частью работы Барлоу является, безусловно, то, что он приводит многочисленные архивные документы, которые советские биографы Розенберга, очевидно, игнорировали. Это, например, четыре письма Эльфриды Розенберг Ф.И. Щербатскому, отправленные из Финляндии с 25 апреля по 28 мая 1923 г., в которых обсуждаются главным образом вопросы, связанные с переводом и изданием «Проблем буддийской философии». Впрочем, упомянуто, например, и об отправке денег матери Розенберга[14].

Невозможно также представить, что более ранним исследователям были неизвестны архивные документы отдела рукописей Русского музея, на которые ссылается Барлоу, и в которых указывается, что Розенберг работал там с 11 сентября 1918-го по 12 ноября 1919 гг.[15] Из них мы узнаем также, что 4 октября Розенберг вернулся из двухнедельного отпуска на работу в этнографический отдел Русского музея. Далее, 16

октября датировано заявление Розенберга заведующему музея с просьбой о выдаче ему нового удостоверения личности, так как старое было украдено. Следующий документ о прекращении выплаты зарплаты Розенбергу датирован 20 октября 1919 г. А 25 октября был издан уже новый приказ о прекращении задним числом (20 октября) работы Розенберга в музее. И, наконец, с 12 ноября 1919 г. Розенберг из-за отсутствия на работе без всяких объяснений был отстранен от должности сотрудника Русского музея с 20 октября и уволен[16].

Так или иначе, указанные Барлоу документы однозначно доказывают, что Розенберг не был мертв 26 сентября, а прожил по крайней мере до 16 октября 1919 г. и ходил на работу в Русский музей.

Сопоставляя хронологию похода Юденича и хронологию прекращения рабочих отношений Розенберга и Русского музея, мы находим между ними очевидную связь.

20 октября белые захватывают Царское Село и Павловск и выбивают красных на Пулковские высоты. В тот же день Русский музей приостанавливает выплату Розенбергу зарплаты.

23–25 октября красные отвоевывают Царское Село и Павловск. 25 октября приостанавливается работа Розенберга в музее.

14 ноября белые оставляют Ямбург. За два дня до этого Розенберга окончательно увольняют из Русского музея[17].

На основании приведенных ниже документов из Государственного архива Эстонии можно дополнить хронологию жизни Розенберга.

28 октября в лагере беженцев в Ямбурге он пишет заявление на имя министра просвещения Северо-Западной России, которое с сопроводительным письмом от 8 ноября переправляется в Министерство образования Эстонии, где регистрируется 10 ноября.

12 и 13 ноября Министерство образования Эстонии направляет в Министерство иностранных дел и штаб Первой дивизии письма с просьбой разрешить Розенбергу и его жене въехать в Эстонию. Вероятно, Розенбергам пришлось уйти из Ямбурга вместе с отступающими белыми войсками не позднее 14 ноября. Из-за отсутствия документов точную хронологию их прибытия в Эстонию и нахождения в Таллинне восстановить не удается. В отношении дальнейшего можем лишь добавить еще несколько известных дат: вечер 26 ноября – смерть Розенберга в Таллинне; 29 ноября, по данным „Revaler Bote“, погребение на кладбище Копли.

Возникает вопрос, откуда же взялась дата смерти Розенберга – 26 сентября 1919 г., и какова причина слухов о его кончине спустя год или два на Дальнем Востоке. Трудно предположить, что ранние биографы Розенберга не были знакомы с упомянутыми выше статьей Щербатского и немецким переводом «Проблем буддийской философии», а также архивными документами, приведенными Барлоу. Вероятнее всего, появление подобных мистификаций связано с попытками коллег и преемников Розенберга сохранить репутацию ученого как патриота русской (советской) науки и рассеять подозрения в возможном сотрудничестве его с белыми и правительством Северо-Западной России, что могло быть расценено как «предательство Советской родины». Вполне возможно, что инициаторами подобной «фальсификации» были сам Щербатской и ближайшие коллеги Розенберга. В послевоенный период это стало уже каноном, сомневаться в котором не считали приличным. Не наступило ли время, наконец, отбросить такие идеологические каноны или табу?

Приложения

Документ № 1

Машинописная копия заявления профессора Петроградского университета Оттона Оттоновича Розенберга его превосходительству господину министру народного просвещения Северо-Западного Российского правительства от 28 октября 1919 г. на русском языке на двух страницах; идентичность копии оригиналу заверена подписью (к сожалению, неразборчивой) и печатью консульского отдела министерства иностранных дел Северо-Западной России.

ГАЭ. Ф. 1108. Оп. 5. Д. 9. Л. 64–4 об.

Его Превосходительству Господину Министру Просвещения Северо-Западного Российского Правительства.

Профессора Петроградского Университета Оттона Оттоновича Розенберга

Заявление

Имею честь известить Ваше Превосходительство, что я бежал из большевистского плена во время взятия Павловска и Царского Села белыми войсками и в настоящее время нахожусь в лагере беженцев в Ямбурге, исполненный желания по мере сил и возможности служить вновь создавшемуся Российскому Правительству.

Сообщаю следующие о себе данные: родился 7 июля 1888 г., лютеранского вероисповедания; окончил курс факультета Восточных язы-

ков по санскритско-китайскому разряду в 1910 г., слушал лекции проф. Якоби в Боннском университете, а курс японского языка в Семинарии Восточных Языков в Берлине; был командирован в Японию в 1912 г., вернулся в Петроград в конце 1916 г.; в звании приват-доцента был утвержден с 1 января 1917 г., за это время я напечатал: 1) Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам, часть первая, Токио 1916; 2) Пособие по изучению японского идеографического языка, Токио 1917; 3) Проблемы буддийской философии, Петроград 1917. Эта последная работа была представлена мною в качестве магистерской диссертации; после публичного диспута я был удостоен за неё степени доктора японской словесности.

Состою профессором японской словесности при факультете Восточных языков при Петроградском университете, помощником хранителя Этнографического Отдела Музея Александра III, научным сотрудником Российской Академии Наук; членом Русского Комитета по изучению Средней и Восточной Азии, членом Археологического и Географического общества.

Предлагая свои услуги в работах, связанных с моей специальностью, а также в работах по делу народного просвещения вообще, честь имею просить Ваше Превосходительство в том случае, если бы Министерство Народного Просвещения в настоящее время в моих услугах не нуждалось, дать мне и бывшей вместе со мной Эльфриде Юрьевне Розенберг возможность выехать из Ямбурга в Финляндию, где я имею родственников, чтобы отдохнуть от тяжелых переживаний истекших двух лет, в ожидании возможности вернуться в Петроград к исполнению текущих служебных обязанностей.

О. Розенберг. Ямбург, 28 октября 1919 г.

Мой адрес: Ямбург, Комитет беженцев Павловска.

С подлинным верно:

[Печать: Министерство Иностранных Дел Северо-Зап. России, Консульский Отдел]

[Подпись]

Документ № 2

Письмо начальника консульского отдела Министерства иностранных дел Северо-Западной России министру образования Эстонской Республики от 8 ноября 1919 г. за номером 852, на французском языке, на одной странице; зарегистрировано в министерстве

образования 10 ноября 1919 г. за номером 14594; снабжено резолюцией на эстонском языке 12 ноября 1919 г., которая завизирована Й. Картау (?)

ГАЭ. Ф. 1108. Оп. 5. Д. 9. Л. 63.

Monsieur le Ministre,

L'ancien proffesseur de littérature japonaise de la faculté des langues orientales à l'université de Pétrograd, Monsieur Rosenberg, s'est adressé au Ministère de l'Instruction Publique de mon Gouvernement avec la prière de lui procurer une place dans ce ressort. Le Ministre étant pour le moment dans l'impossibilité de satisfaire la prière de Monsieur Rosenberg, me demande d'obtenir au professeur et à sa famille le permis de départ pour la Finlande.

Etant informé des intentions du Gouvernement de la République Estonienne et en particulier de Votre Ministère, concernant l'université de Yourieff, je crois de mon devoir de Vous faire connaitre la requête ci-jointe avant de commencer les démarches necessaires pour le départ du professeur Rosenberg en Finlande.

Je m'adresse à Vous avec l'espoir que Vous trouverez la possibilité de procurer au professeur Rosenberg les moyens de continuer son travail scientifique et pédagogique à l'université de Yourieff sous la protection et avec le soutien matériel du Gouvernment de la République Estonienne.

En espérant que Vous voudres bien me faire connaitre Votre décision je Vous prie, Monsieur le Ministre, d'agréer l'assurance de ma haute considération.

[Подпись]

Документ № 3

Перевод предыдущего письма на эстонский язык, на одной странице, без реквизитов. Стиль не изменен.

ГАЭ. Ф. 1108. Оп. 5. Д. 9. Л. 65.

(Перевод на русский)

Господин Министр,

Давний профессор японского языкознания факультета восточных языков Петроградского университета, г-н Розенберг, обратился к министерству образования моей губернии с просьбой представить ему место в этой области. Министерство, не имея в настоящее время возможности выполнить просьбу г-на Розенберга, просит меня достать разрешение профессору и его супруге на поездку в Финляндию. Зная о намерениях Эстляндской губернии и особенно Вашего министерства в отношении

Тартуского университета, считаю своим долгом сообщить о просьбе профессора Розенберга Вам, до того как предпринять необходимые для его отъезда в Финляндию шаги. Обращаюсь к Вам в надежде, что Вы изыщете возможность оказать помощь профессору Розенбергу, чтобы он мог продолжить свою научную и педагогическую работу под защитой Эстонской Республики и с ее материальной поддержкой. В надежде, что Вы вскоре сообщите мне о вашем решении, остаюсь со всем уважением.

Резолюция на французском письме: „Сообщить через министерство иностранных дел российскому министерству образования, что в Тартуском университете сейчас отсутствует кафедра восточных языков и литературы.“

12. XI.19

[Подпись]

Документ № 4

Машинописная копия письма министра образования Министерству иностранных дел на эстонском языке на одной странице от 13 ноября 1919 г. за номером 14497.

ГАЭ. Ф. 1108. Оп. 5. Д. 9. Л. 66.

(Перевод на русский)

МИНИСТЕРСТВУ ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ

Министерство образования просит Вас в ответ на письмо министерства образования Северо-Запада России № 852 от 8 ноября 1919 г. сообщить, что в Тартуском университете сейчас отсутствует кафедра восточных языков и литературы, вследствие чего, к сожалению, невозможно пригласить проф. Оттона Розенберга на место профессора Тартуского университета.

Министр образования:

Секретарь:

Документ № 5

Машинописная копия письма министра образования командиру Первой дивизии, на эстонском языке, на одной странице, от 12 ноября 1919 года за номером 14516.

ГАЭ. Ф. 1108. Оп. 5. Д. 9. Л. 67.

(Перевод на русский)

КОМАНДИРУ ПЕРВОЙ ДИВИЗИИ

Прошу дать разрешение проф. Отто Розенбергу на проезд в Тарту и Таллинн для переговоров о месте профессора университета и взять на это время с собой супругу.

Министр образования:
Секретарь:

---

[1] Философская энциклопедия. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1967. С. 517.

[2] *Михайлова Ю.Д.* Выдающийся буддолог О.О. Розенберг (1888-1919) // Проблемы Дальнего Востока. 1987. № 3. С. 95.

[3] *Игнатович А.Н.* О.О. Розенберг и его труды по буддизму // Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Иысль, 1991. С. 7; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994. С. 261-262.

[4] *Ермакова Т.В.* Формы буддийского мировоззрения в концепции О.О. Розенберга // Буддизм в переводах. Альманах. СПб., 1993. С. 422.

[5] *Пятигорский А.М.* О.О. Розенберг и проблемы языка описания в буддологии // Труды по знаковым системам. Ученые записки Тартусского университета. Т. 5. Вып. 284. Тарту, 1971. С. 424.

[6] *Stcherbatsky Th.* Biograffische Skizze // Rosenberg, O. Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten. Heidelberg, 1924. S. 47. (Materialen zur Kunde des Buddhismus. 6. Heft).

[7] *Rosenberg O.* Die Probleme des buddhistischen Philosophie. Heidelberg, 1924. S. III. (Materialen zur Kunde des Buddhismus. 7/8 Heft).

[8] *Ольденбург С.Ф.* Памяти О.О. Розенберга // Мысль. Журнал петербургского философского общества. 1922. № 1. С. 157-158.

[9] Краткий очерк о жизненном пути этого также преждевременно умершего талантливого поэта вместе с его поэмой «Грядущая Цусима» опубликован в книге: Русская эмиграция и русские писатели Эстонии 1918–1940. Составитель С.Г. Исаков. Таллинн, 2002. С. 62–68. Неделю спустя «Свобода России» (№ 121, 3 июня 1920 г.) опубликовала и вторую статью Баиова: «Русская наука. Восточная филология», в которой автор, помимо Розенберга, кратко знакомит с работами других известных в то время востоковедов – синолога В.М. Алексеева, японоведа С.Г. Елисеева, египтолога Б.А. Тураева и др. О себе он там пишет так: «*Наконец, автором этих строк было обращено особенное внимание на ту часть философской литературы позднейшего буддизма, которая до сих пор считалась наиболее парадоксальной, наиболее непонятной – и которая в настоящее время является наиболее ценной с точки зрения теории познания и психологии, – а именно, на "Трактат о срединности" Нагарджуны и на "Трактат о десяти ступенях" Арьясанги*».

[10] ЭГА. Ф. 957. Оп. 16. Д. 21.

[11] *Лаэнеметс М.* Новые сведения об обстоятельствах смерти О. О. Розенберга // Буддизм России (Buddhism of Russia). Весна 2000. № 33. С. 66–69. (Онлайн издание: http://www.buddhismofrussia.ru/_journals/buddhism-of-russia-33.pdf). Там же опубликован и полный текст некролога Баиова от «Свободы России» № 116, 28 мая 1920. Более обширная статья по этой теме была опубликована год спустя на эстонском языке в журнале „Tuna“ («Былое»): *Läänemets M.* Budoloog Otto Rosenberg ja Eesti [Буддолог Оттон Оттонович Розенберг и Эстония] // Tuna. 2001. 1. C. 66 –75. (Онлайн издание: http://www.ra.ee/public/TUNA/Artiklid/2001/1/2001-1-M2rt_L22nemets_lk66-75.pdf). Та же статья с немногими дополнениями на русском языке была опубликована в спецвыпуске „Tuna“ на русском языке: *Ляэнеметс М.* Буддолог Оттон Оттонович Розенберг и Эстония // Tuna. Спецвыпуск по истории Эстонии с 17 по 20 век. 2006. С. 92–103. (Онлайн издание: http://rahvusarhiiv.ra.ee/public/TUNA/Artiklid/2006/5/2006-5eri-laanemets_lk92-103.pdf).

[12] *Barlow J.S.* The Mysterious Case of the Brilliant Young Russian Orientalist. Copyright Co 1995 by John S. Barlow (Рукопись. 51 с.) Эта рукопись попала ко мне в середине 1990-х гг. от ныне уже покойного Линнарта Мялля (1938–2010), получившего ее прямо от автора, с которым Мялль прежде неоднократно встречался и обсуждал возможные обстоятельства смерти Розенберга.

[13] *Barlow J.S.* Chinese-Russian-English Dictionary. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

[14] Цитированные по Барлоу (Op. cit. С. 31–33) письма находятся в Петербурге в Архиве Российской Академии наук в собрании Щербатского (Ф. 725. Оп. 3. Д. 185).

[15] По Барлоу: Ф. 10. Д. 389.

[16] *Barlow.* Op. cit. С. 34.

[17] Там же. С. 43.

А.А. Павильч

БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ КОМПАРАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В НАУЧНОМ ТВОРЧЕСТВЕ МАКСА МЮЛЛЕРА

Компаративные исследования XIX в. стимулировались многочисленными этнографическими и археологическими открытиями, научными изысканиями в филологии, фольклористике, религиоведении и мифологии, которые способствовали текстологическому изучению, переводу, научной интерпретации древнейших письменных источников. Утверждение сравнительно-исторического метода научных исследований во многих отраслях гуманитарного знания положило начало формированию классической парадигмы сравнительного изучения разнообразных феноменов культуры.

С именем профессора Оксфордского университета Макса Мюллера связывают начало становления сравнительного религиоведения как самостоятельной научной сферы. Интерес к сравнительному изучению религий является одной из научных доминант в проблемном поле исследований М. Мюллера. Он обосновал необходимость сопоставления религиозных текстов для определения их общих истоков и социокультурных коннотаций. В изучении религии и мифотворчества ученый активно использовал исследовательскую методику, разработанную на основе научного опыта сравнительно-исторического языкознания. Теоретическим обобщением его исследований стала работа «Религия как предмет сравнительно-

го изучения» («Introduction to the Science of Religion – Foul lectures Delivered at the Royal Institution», 1870). Его обращение к истории буддийской культуры наблюдается в рамках компаративного анализа священных первоисточников, мифотворчества и религиозных традиций народов мира. Компаративные исследования различных аспектов буддийской культуры охватывают имплицитное и эксплицитное сравнение религиозных текстов с целью выявления общих мест и типологических различий.

М. Мюллер высоко оценил значимость результатов сравнительно-исторического языкознания, способствующих расширению эмпирической базы частных гуманитарных исследований и получению объективных заключений. Сопоставление и этимологический анализ языкового материала позволяют осуществлять реконструкцию разных историко-культурных состояний, моделировать архетипы культуры, прослеживать процессы этногенеза народов и интерпретировать древнейшие периоды развития этнических и религиозных традиций.

В своей работе «Сравнительная мифология» («Essays on Comparative Mythology», 1856) он показал, что процесс эволюции и историко-культурной динамики языка как формы культуры отражает духовное содержание творчества и духовную атмосферу времени. «Происхождение языка, образование корней, постепенное определение значения слов, систематическая выработка грамматических форм, весь этот процесс, который мы еще можем проследить под поверхностью нашего слова, свидетельствует, что в человеке искони жила и действовала разумная душа»[1]. Развивая идеи взаимной детерминированности языка и социокультурной среды, впервые сформулированные В. фон Гумбольдтом, М. Мюллер рассматривал язык в качестве формы проекции социокультурной действительности, способа отражения степени образования, хозяйственного уклада и быта народа, являющегося носителем данного языка.

М. Мюллер не сомневался, что культурное наследие, имеющее отношение к религиозной действительности, может являться бесспорным предметом научных изысканий. Он обосновывал актуальность, теоретическую и практическую значимость науки, базирующейся на сравнительном изучении распространенных в мире религий, признавая, что название этой науки «скорее, заключает в себе проект, нежели оконченное здание»[2]. Подчеркивая важность компаративного анализа

в изучении религий, М. Мюллер отмечал, что «каждое истинное знание обязано своим развитием сравнению»[3]. Перефразировав афоризм, касающийся языка, он, по сути, сформулировал цель сравнительного изучения религий: кто знает одну только религию, тот не знает ни одной. М. Мюллер был убежден, что филологические знания, в особенности, касающиеся древних языков, представляют первостепенную значимость для историков, теологов и философов. Выводы и заключения, базирующиеся на текстологическом анализе, позволяют исследователю проникнуть в глубинную сущность религий, проследить их генезис и дальнейшую эволюцию.

В работе «Религия как предмет сравнительного изучения» М. Мюллер в качестве одного из направлений науки о религии выделил сравнительную теологию, наделяя ее статусом базовой дисциплины по отношению к теоретической теологии. В задачи сравнительной теологии, по определению исследователя, входит сбор, классификация и сопоставление фактического материала, касающегося изучения исторических форм религии на разных временных этапах развития[4].

Таким образом, компаративные исследования, предполагающие дифференциацию и анализ эмпирического материала, «доставляют нам богатую жатву доводов, на которые наша теория может спокойно опереться»[5].

На основе сравнительного анализа первоисточников М. Мюллер установил типологические различия между буддизмом и другими религиями и соотнес буддизм с ранними религиозно-философскими учениями Древней Индии. Буддизм он назвал «потомком и противником брахманизма», а в зороастризме нашел черты, совершенно противоположные содержанию Вед[6].

Ссылаясь на грамматические, метрические и фактические различия, М. Мюллер констатировал разницу между гимнами ведийских книг и определил их отношение к разным историко-культурным эпохам. Несмотря на идейную связь буддийских предписаний, ученый определил разные источники и исторические эпохи их происхождения[7]. Он считал, что для целостного постижения буддийского учения следует дифференцировать структурные части Трипитаки, являющейся каноном буддийского вероучения. Практическим по своему характеру текстам Трипитаки, включающим «Виная-Питаку» (Корзину послушания) и «Сутра-Питаку»

(«Корзину разговоров»), он противопоставил метафизические по содержанию тексты «Абхидхармы» («Корзины учения»).

М. Мюллер ранее других исследователей обнаружил и обосновал влияние религиозных традиций индуизма и брахманизма на становление и развитие буддизма, проследил процесс эволюции буддизма из древнего индийского брахманизма, определил особенности становления буддизма как мировой религии, установил закономерности его распространения из Индии в другие азиатские регионы[8].

Рассматривая буддизм и христианство в качестве двух прямо противоположных религий, отличающихся разным пониманием Высшей Реальности, исследователь пришел к тому, что «буддизм не знает чувства зависимости от могущества Бога и отрицает бытие наивысшего божества», а христианство же полностью опирается на веру в Бога Отца и Христа[9]. Он находил параллели между отдельными легендами, преданиями, притчами и афоризмами буддийских священных текстов и Нового Завета, объясняя это влиянием более ранних письменных источников, каковыми являются древнеиндийские тексты[10]. Сравнивая содержание и стилистические особенности проповедей Будды и его учеников с языком Христа и апостолов, обнаружил много поразительных сходств, которые ставят исследователя перед проблемой определения первоисточников и путей заимствования[11].

Компаративистские исследования М. Мюллера в сфере религии тесно соприкасались со сравнительным изучением мифотворчества. Он объяснял происхождение мифологических образов одухотворением и антропоморфизацией окружающей действительности, что приводило к возникновению поэтических символов религиозного содержания. Первобытный человек обозначал отвлеченные понятия и категории с помощью конкретных признаков, воплощая их в метафоричных эпитетах. Мифологические образы возникали в результате десемантизации и трансформации первоначального смысла ассоциативных знаков, каковыми, например, являются солярные символы, обобщенно обозначающие свет и сияние.

По определению М. Мюллера, «сравнительная мифология успела целый период сделать доступным достоверному историческому знанию. Она дала нам в руки такой телескоп, с помощью которого там, где прежде виделись одни туманные облака, мы теперь открываем определенные образы и очертания; мало того, она указала нам как

бы современные памятники – свидетели этой отдаленной, доисторической поры, открыв нам состояние мысли, языка, религии и цивилизации»[12]. Определяя значимость исследования ведийской мифологии и ее влияние на дальнейшее развитии религиозно-философских учений Юго-Восточной Азии, ученый заметил, что «мифология Вед для сравнительной мифологии имеет то же самое значение, какое санскрит имеет для сравнительной грамматики»[13].

М. Мюллер полагал, что применение сравнительного метода в исследовании религий разъяснит многие вопросы, касающиеся происхождения, особенностей развития и трансформации религий. При этом эффективность научных результатов компаративного подхода определяется обеспечением научных основ сравнения, уместностью и осторожностью его использования[14]. Он обратил внимание на важность соблюдения этического аспекта изучения религий, выражающегося в соблюдении беспристрастности исследования, уважительном отношении к религиозным традициям других народов.

В контексте сравнительного исследования религий ученый затронул проблему путей и способов формирования религиозной компетентности и веротерпимости в межкультурной коммуникации. Ученый возлагал надежду на то, что сравнительное изучение религий мира «доставит нам обильные объяснения», научит «быть снисходительными вокруг себя и в глубине нас самих»[15] и приведет нас к лучшему познанию и пониманию нашей собственной религии.

---

[1] *Мюллер М.* Сравнительная мифология // Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия. М.-СПб., 2002. С. 112.

[2] *Мюллер М.* Указ. соч. С. 24.

[3] *Мюллер М.* Указ. соч. С. 12.

[4] *Мюллер М.* Указ. соч. С. 17-18.

[5] Там же.

[6] Там же. С. 32.

[7] Там же. С. 21, 22.

[8] Там же. С. 32.

[9] Там же. С. 93.

[10] Там же. С. 93-94.

[11] Там же.

[12] *Мюллер М.* Религия как предмет сравнительного изучения // Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия. М.-СПб., 2002. С. 94.

[13] Там же. С. 159.

[14] *Мюллер М.* Сравнительная мифология // Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия. М.-СПб., 2002. С. 18.

[15] *Павильч А.А.* Развитие представлений о коммуникативной культуре в проблемном поле межкультурных взаимодействий // Социум и власть. № 1. 2010. С. 97.

Л.Б. Четырова

А.М. ПОЗДНЕЕВ О РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЯХ И БЫТЕ ОРЕНБУРГСКИХ КАЛМЫКОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ОТЧЕТА О ПОЕЗДКЕ К ТЕРСКИМ, УРАЛЬСКИМ И ОРЕНБУРГСКИМ КАЛМЫКАМ)

Известно, что население любых империй всегда было многоязыким, разно-конфессиональным, мультикультурным, что побуждало создателей империи заботиться о создании и удержании ее единства. Одним из важных условий успешности имперского проекта было формирование общей идентичности подданных императора. Важным средством формирования общеимперской идентичности часто выступала религия. Для создателей Российской империи православие и христианизация многочисленных народов, населявших огромную территорию империи, были, соответственно, важным ресурсом и инструментом формирования общей православной идентичности имперских подданных. Если оценивать проект христианизации нерусских народов Российской империи в оптике сегодняшнего исследователя, то результаты его неоднозначны. В случае с калмыками опыт христианизации оказался скорее неудачным, чем успешным. Наглядным примером может служить ситуация с крещеными оренбургскими калмыками.

В 1908 г. оренбургские калмыки, более 150 лет считавшиеся православными, обратились с прошением к Наказному атаману Оренбургского казачьего войска с просьбой разрешить им вернуться в «веру предков»: «Предки наши до 1737 года исповедовали Далай-Ламайскую религию, а равно как и мы исповедываем в данное время ...Желаем, чтобы и впредь православное духовенство не старалось вмешиваться в наши религиозные дела. Вашему Высокопревосходительству известно, что законы Империи обеспечивают каждому подданному свободное

исповедание своей религии… В виду вышеизложенного имеем честь почтительнейше просить Вашего Высокопревосходительства сделать распоряжение об исключении нас из прав метрических списков и о перечислении нас с семействами в Далай-Ламайскую религию и чтобы на будущее время местные власти и духовенство православное перестали считать нас отпавшими от православия, а считали бы нас коренными Далай-ламайскими, не вмешивались бы в наши религиозные дела и освободили бы нас ради справедливости, гуманности и свободы исповедания, от всяких притеснений и преследований»[1].

Естественно, такой экстраординарный случай не мог не стать предметом озабоченности со стороны чиновников. В 1911 г. выдающийся русский востоковед А.М. Позднеев, занимавший в то время должность товарища министра просвещения, по заданию министерства совершает поездку к оренбургским, уральским и терским калмыкам. Отчет о его поездке хранится в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург)[2]. Цель его поездки к оренбургским калмыкам заключалась в выяснении причин двоеверия калмыков и их ре-конвертации в буддизм.

Цель данной статьи состоит в анализе этнической идентичности оренбургских калмыков и религии как ресурса идентичности на основе материалов отчета А.М.Позднеева.

Прежде чем говорить о религиозности оренбургских калмыков, следует вкратце описать их историю. Калмыки появились в среде оренбургского казачества в 1843–1844 гг. вследствие расформирования Ставропольского калмыцкого полка и переселения крещеных калмыков из Ставрополя-на-Волге в Оренбургский край. Крепость Ставрополь-на-Волге была построена как поселение крещеных калмыков в 1738 г. Решение об основании такой крепости было принято на самом высоком уровне под влиянием важных политических событий, происходивших в Калмыцком ханстве. Главная фигура этих событий - внук основателя Калмыцкого ханства хана Аюки тайша Дондук Омбо, ставший в 1735 г. наместником, а затем ханом. Участниками событий были такие высокопоставленные лица Империи как князь Голицын, губернатор А.П. Волынский, принц Гессен Гамбургский, князь Черкасский, генерал-поручик князь И.Ф. Барятинский, войсковой старшина Д.Ефремов и другие.

Истинную причину строительства крепости Ставрополь-на-Волге следует искать в событиях калмыцкой междоусобицы и деяни-

ях мятежного тайши Дондук Омбо. По словам известного калмыковеда Н.Н. Пальмова, решение об отселении крещеных калмыков в места, отдаленные от калмыцких кочевий, было принято по ходатайству калмыцкого хана (наместника) Дондук Омбо[3]. Благодаря такому решению, во-первых, разрешались споры о наследовании ханского престола, десятилетиями истощавшие калмыков, во-вторых, город, построенный для кочевников, должен был стать местом трансформации их в оседлых граждан. В-третьих, калмыки привлекались на службу для освоения Заволжья – внутренней окраины России в начале XVIII в. Важную роль в этих процессах играла христианизация калмыков, да и всех нерусских народов региона. Власть укрепляла таким способом их лояльность, а в случае с калмыками создавала гарантии их надежности в качестве военных союзников.

В своем отчете А.М.Позднеев подробно описывает историю создания крепости Ставрополь-на-Волге. По его словам, цель строительства крепости для калмыков состояла в том, чтобы «отвлечь их от кочевой жизни и приучить к земледелию, а главное – отделить их от некрещеных калмыков»[4]. В 1803 г. Ставропольский калмыцкий полк состоял из 11 рот, общей численностью 1074 человек. В штате состояли 1 полковник, 10 есаулов, 2 писаря, 40 урядников и 1000 рядовых. Они несли пограничную службу в Оренбургском крае и участвовали в походах во время войны с Пруссией, Швецией, с Наполеоном. Позднеев при этом отмечает, что «службу несли калмыки с большим усердием и отличались верноподданническою верностью»[5].

Согласно указам от 21 февраля и 24 мая 1842 г. Ставропольское калмыцкое войско было упразднено, а калмыки переселены в Оренбургский край. Общая численность ставропольских калмыков в 1842 г. составляла 3324 человек, из которых – 1710 мужчин и 1614 женщин[6]. Численность говорит о многом: во-первых, о внимании, которое уделялось такому относительно немногочисленному подразделению казачьих войск. Во-вторых, для анализа повседневной жизни калмыков такая диспропорция между мужским и женским населением очень важна. Она влияет на брачные стратегии калмыков, демографические показатели.

Позднеев подробно описывает те мероприятия, которые осуществлялись в ходе переселения обустройства калмыков на новом месте. Картина благосостояния ставропольских калмыков противоречива. С одной стороны, Ставропольский калмыцкий казачий полк относился

к числу богатейших среди казачьих подразделений, если судить по количеству земли на душу – 90 десятин земли[7]. После генерального размежевания, проведенного в 1798 г., калмыки владели 245497 десятинами земли[8]. С другой стороны, благосостояние отдельной взятой семьи было невысоким. Для того чтобы понять, каким было хозяйственное состояние оренбургских калмыков, надо обратиться ко времени их прибытия в Оренбургскую губернию.

Согласно Указам от 1842 г. калмыки безвозмездно оставляли свои земельные участки и жилища в Ставропольском уезде, забирая лишь скот и пожитки. Иначе говоря, свое основное богатство – землю калмыки не могли продать и уходили почти нищими. Кое-кто из калмыков пытался судиться, но успеха им это не принесло.

Поскольку речь шла о войске, то были составлены списки калмыков, согласно принадлежности мужчин и их семей к тому или иному подразделению и улусу (поселению). В списках приводятся фамилии и имена мужчин и членов их семей, а также наличие скота, сельскохозяйственных орудий и хозяйственных инструментов. Любопытен сам набор инструментов и орудий труда: плуги (сабаны), бороны, косы, топоры, пилы большие и ручные, буравы и долота. Если посмотреть на список 3-го отделения Красноярской роты, то далеко не все семьи имели плуги и бороны, зато косы были у всех. Это означает, что не все калмыки даже в 1842 г. засевали принадлежавшие им земельные участки, но занимались сенокошением. Количество скота не было большим – от 1 до 8 лошадей на семью[9]. Так, по данным на 1842 г., у калмыков было 5100 лошадей, 5530 голов рогатого скота, овец 5500. Выходит, что в среднем на одного человека приходилось 3 лошади, меньше 3 голов рогатого скота, меньше 3 овец. Если сравнить с калмыками, живущими в улусах, то они «бедны скотом». Такого количества скота недостаточно для того, чтобы прокормить семью. Большего количества скота они не могли содержать, так как большую часть земли отдали в аренду за бесценок и не могли использовать ее для выпаса скота. Вместе с тем выясняется, что ставропольские калмыки стали держать свиней и домашнюю птицу[10]. Кроме того, за сто лет приучения их к земледелию некоторых успехов они все же достигли. Хлеба калмыки засевали 3000 десятины, но урожай продавали на корню[11].

Для обустройства калмыков на новом месте была разработана целая программа. Как фиксирует в своем отчете Позднеев[12]:

- калмыки были снабжены семенами «безвозратно» из войсковой казны по 13 пудов на семью;
- из войскового леса построены дома из расчета 50-75 корней строевого леса;
- для постройки домов из Оренбурга, Симбирска, Нижнего Новгорода были вызваны плотники;
- были отведены самые лучшие земли на местах казенных крестьян и в местах расположения бывших полковых округов.

Вновь созданным станицам и поселкам были даны названия тех местностей, в которых «калмыки отличались своими боевыми доблестями»: Париж, Кульм, Измаил, Варшава, Лейпциг, Варна, Берлин, Канцбах, Березина, Бородино, Тарутино[13].

Власти при переселении на новые земли учли тот опыт аккультурации, который сложился в Ставрополе-на-Волге. Ставропольские калмыки жили компактно среди своих сородичей, поэтому русского языка не знали, вели полукочевой образ жизни. Для того, чтобы ускорить процесс ассимиляции, которая рассматривалась как предпочтительный способ аккультурации, калмыков было решено расселить среди русских. Позднеев пишет, что «для скорейшего обрусения калмыкам абсолютно воспрещалось обосновывать свои поселения отдельно от русских, в отличие от крещеных татар и ногайцев»[14]. Однако такое распоряжение не дало ожидаемых результатов и, как заключает Позднеев, «имело своим конечным результатом вымирание калмыцкой народности»[15]. Позднеев приводит следующие малоутешительные данные по численности: если в 1844 г. численность калмыков составляла 2358 человек, то в 1882 г. – 1204. Иными словами, за 40 лет численность калмыков уменьшилась вполовину[16].

Причину вымирания калмыков Позднеев видит «в насильственном и ускоренном переводе их из кочевого быта в оседлый». Калмыкам абсолютно запрещалось ставить кибитки даже на своих огородах. По его словам, «заключенные в душные избы они страдали от грудных болезней и чахотки»[17].

Другая причина вымирания калмыков – близкородственные браки и браки с несовершеннолетними. Дело в том, что администрация препятствовала связям оренбургских калмыков с калмыками в улусах, что затрудняло поиск невест. Кроме того, улусные калмыки неохотно отдавали своих дочерей крещеным калмыкам, к тому же не отличавшимся зажиточностью. Оренбургские калмыки по-

просту не имели средств, чтобы выплатить выкуп за невесту и одарить родню согласно свадебным традициям калмыков. Все это, как пишет Позднеев, привело к дегенерации населения[18].

Преследования со стороны властей привели к недовольству калмыков русской властью и отчуждению их от русских солдат и казаков. Так постепенно выстраивались этнические границы между русским и калмыками. Данный случай удобно анализировать, используя методологию конструирования этничности и выстраивания этнических границ, предложенную Ф. Бартом[19].

Выстраивание этнической границы.

Еще со времен пребывания своего в Ставрополе-на-Волге калмыки упорно старались сохранить свою этническую идентичность и как статус, и как поведение. Набор ценностей, позволявших им реализовать калмыцкую идентичность как статус, был таковым:

- буддизм – «вера предков»;
- калмыцкий язык;
- обычаи и традиции;
- браки только с калмыками из желания «не погубить кровь».

Бытование буддизма в среде ставропольских калмыков объясняется просто. Один из претендентов на ханский престол, Баксадай Доржи (Петр Тайшин), выступивший с просьбой построить для него город, принял крещение формально. Приставленный к нему иеромонах Ленкеевич доносил в Москву, что князь раздает деньги ламам, делает богатые подношения в хурулы, совершенно игнорируя факт своего крещения и свой статус православного христианина. Известно, что в поездке в Москву для крещения его сопровождали 20 буддийских монахов. Возникает вопрос, а зачем потребовалось брать с собою буддийских монахов, коль скоро целью было обращение в другую веру? Более того, через неделю после крещения Тайшина 22 ноября 1724 г. были крещены восемь буддийских монахов[20].

По всей вероятности, Баксадай Доржи хотел оставить буддийских священнослужителей среди крещеных калмыков. Единственным возможным способом было крещение священнослужителей. Учитывая толерантность и адаптивные возможности буддизма, можно предположить, что сами монахи пошли на это ради духовной поддержки новообращенных в православие соплеменников. По-видимому, этим объясняются активные розыски буддийских текстов и преследования калмыков за исполнение *бурханских* обрядов

протоиреем А. Чубовским. Академик И.И. Лепехин хвалит стремление ставропольского духовенства соблюсти «целость нашего закона» и действия Чубовского, наказывавшего пойманных с поличным плетьми[21]. Однако такой способ удержания новокрещеных в христианской вере лишь отвращал их от церкви.

Что касается *харчуд* – калмыков-простолюдинов, то их конвертация в православие происходила двояко – либо вместе с нойоном (князем) становились православными его зависимые люди, либо беглые калмыки спасались таким способом от наказания за совершенные преступления. Понятно, что православие, принятое калмыками формально, не затрагивавшее их душу, не могло исполнять те духовные задачи, которые выполнял буддизм.

Оценивая в целом отношение калмыков к православию, архимандрит Гурий замечает: «Стремление калмыцкого народа к особенному политическому существованию должно было также неблагоприятно сказаться на отношениях калмыков к религиозным верованиям русских, православной вере русского населения, этого главного и могучего средства единения чуждых племен и слияния их в одну дружную государственную семью»[22]. Иначе говоря, причина живучести буддизма в калмыцкой среде кроется в сохранении собственной государственности калмыков и собственной культуры.

Преследования со стороны церковных властей заставили калмыков практиковать буддизм *секретно*. До сих пор археологи находят предметы буддийского культа в окрестностях Тольятти, возникшего после затопления Ставрополя-на-Волге. В местном краеведческом музее хранится статуэтка Будды Вайрочаны (один из пяти *дхьяни-будд*).

Много предметов буддийского культа было найдено в Самарском и Бузулукском уездах до революции - бронзовые и медные бурханы (статуэтки будд и бодхисаттв). Они описаны в «Отчетах Александровской публичной библиотеки» и отчетах «Зала Императора Александра II» за 1887–1895 гг.[23]

Таким образом, для ставропольских, а позднее оренбургских калмыков буддизм был важным ресурсом идентичности. Будучи отделены от основной массы калмыков, подвергаясь остракизму, как со стороны русского православного населения, так и со стороны калмыков-буддистов, презиравших их как отступников от веры, они стремились сохранить себя как этническую группу. Буддизм – вера предков – позво-

лял им по-прежнему считать себя калмыками, что в конечном итоге привело их к геттоизации. Позднеев отмечает, что секретное практикование буддизма стало главной причиной, почему оренбургские калмыки практически не общались с русскими, стремились жить отдельно. Калмыки стремились скрыть свою тайную религиозную жизнь от русских, в итоге скрытность и осторожность привела их к изоляции.

Укреплению буддизма среди оренбургских калмыков сыграл случай, произошедший в станице Кулевчинской. 25 ноября 1852 г. во время празднования праздника Зул священник Николаевской церкви вместе с казаками учинил обыск в доме, где собрались верующие. Были отобраны предметы культа (бурханы из золота), священные книги, арестованы гелюнг и шесть калмыков. Их препроводили в тюрьму Троицка, где вскоре лама скончался. Он скоро приобрел статус мученика веры. Событие потрясло калмыков и мифологизировалось. Согласно мифу, зло не было наказано, несмотря на то, что по результатам расследования и решению военно-судного отделения штаба Отдельного оренбургского корпуса было наложено взыскание на командира полка, войскового старшину, а станичный начальник был разжалован в рядовые[24].

Находясь в изоляции от калмыков-буддистов, живших в улусах, оренбургские калмыки постепенно утрачивали знания о буддийском вероучении. Позднеев пишет, что большинство гелюнгов и хувараков, легализовавших свой статус после ре-конвертации в буддизм, не знали ни тибетского языка, ни санскрита. Они просто заучивали наизусть тексты, переданные устно. Один из лам говорит, что как отцы и деды «нам рассказали, так и веруем, отсюда и религиозные познания наши не развиваются, забываются и сокращаются. Также несовершенны и наши хурулы»[25].

Анализируя причины ре-конвертации и прочность буддизма в среде калмыков, Позднеев приходит также к выводу, что немаловажным для калмыков был экономический фактор. Калмыцкая традиция щедро одаривать буддийских священнослужителей, стала причиной того, почему среди оренбургских калмыков было много лиц, принявших обеты, и много священнослужителей низшего ранга[26]. При этом они могли одновременно оставаться казаками со всеми вытекающими отсюда обязанностями.

Таким образом, причиной двоеверия калмыков и ре-конвертации в буддизм, по мнению Позднеева, стала сохранение в

среде крещеных калмыков категорий калмыцкой культуры, во-вторых, недостаточное внимание к ним со стороны церковных властей и казачьей администрации.

Другая причина геттоизации калмыков – незнание и нежелание оренбургских калмыков изучать русский язык. Калмыки попрежнему следовали тем телесным практикам, которые были освящены веками. Как пишет Позднеев, они «не усвоили себе ничего русского, а живя по старинке, свято хранили свои исконные обычаи и порядки»[27]. Так, отмечаемая всеми исследователями неопрятность калмыков объясняется тем, что согласно представлениям калмыков, смывая грязь с тела, человек тем самым смывает свое счастье и удачу. Подробно традиционные представления калмыков об одежде рассматривает Э. Бакаева[28], в частности, идею *старовости* одежды, согласно которой долго носимая одежда становится частью человека. Передавая одежду от удачливого старшего к младшему, калмык тем самым передавал удачу и счастье. Кроме того, считалось, что человеку на его жизнь отводится определенное количество одежды, поэтому ношение старой одежды не увеличивало *квоту*. И, наконец, грязную одежду нельзя было стирать в водном источнике, чтобы не оскорблять духа покровителя воды.

Позднеев отмечает, что стремление калмыков к обособленному существованию, их нежелание принимать чужую культуру, и, как следствие, сохранение прежних привычек кочевого образа жизни стало причиной негативного отношения к ним русского населения. Он приводит описание стихийно сложившегося в среде русских казаков образа калмыка: «на языке русского малокультурного казака и крестьянина калмык даже не признавался человеком: это была «тварь», которая не рождалась и жила, а «водилась» и не умирала, или умерла, а «издыхалась», или «подохла»[29].

Признаки идентичности, применяемые русскими к калмыкам:

- неопрятность;
- незнание языка;
- незнание основ православного вероучения;
- ритуальная нечистота – употребление в пищу конины и «падали»;
- непонятные обычаи и традиции.

Причины негативного отношения русских к калмыкам кроются также в сфере имущественной – калмыки были наделены

лучшей землей в качестве компенсации за утраченные земли в Ставрополе-на-Волге. Калмыки постепенно приобщались к земледелию и стали засевать гораздо больше земли, чем в Ставропольском уезде. Овладение навыками земледелия и сохранение традиций и умений скотоводства поставило калмыков в более выгодное положение в сравнении с русскими. Позднеев указывает, что «калмыки... занимаются не только скотоводством, но и земледелием, что делает их более устойчивыми в жизнеобеспечении, чем русские казаки»[30].

Другая причина вытекает из самоизоляции самих калмыков. Все это в конечном итоге привело к формированию стигматизированной этнической идентичности.

Таким образом, опыт аккультурации оренбургских калмыков показывает, что избранная российским правительством стратегия их ассимиляции (русификации) путем христианизации не была успешной. Стремясь сохранить свой этнический статус, калмыки действовали в соответствии со стратегией сепаратизации, которая в итоге привела к их сегрегации и исключению из русской среды.

---

[1] Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Ф. 44. Оп.1. Д. 60. Л. 90–91.

[2] АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д.60.

[3] *Пальмов Н.Н.* Материалы по истории калмыцкого народа за период пребывания в пределах России. Элиста, 2007. С. 164.

[4] АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д.60. Л. 59.

[5] Там же. Л. 61.

[6] Исторический обзор ставропольских крещеных калмыков и несколько данных о современном их состоянии // Отечественные записки. 1844. Т.35. Кн. 7. С.36.

[7] АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 60. Л. 61–621.

[8] Полное собрание ученых путешествий по России издаваемое Императорскою Академией наук. Т. 6. Записки путешествия академика Фалька. СПб., 1824. С. 32–33.

[9] Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф.6. Оп.6. Д. 1182, ч.2. Л. 791–794 об.

[10] Исторический обзор ставропольских крещеных калмыков и несколько данных о современном их состоянии. С. 36.

[11] Там же. С. 35.

[12] АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп.1. Д. 60. Л. 61–62.

[13] Там же. Л.62.

[14] Там же. Л. 63.

[15] Там же. Л. 63.

[16] Там же. Л. 63.

[17] Там же. Л. 14.

[18] Там же. Л.64.

[19] Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. Сборник статей / Под ред. Ф. Барта. М., 2006. С.10-49.

[20] *Орлова К.В.* История христианизации калмыков. Середина XVII–XX в. М., 2006. С. 48.

[21] Полное собрание ученых путешествий по России издаваемое Императорскою Академией наук. Т 3. Записки путешествия Академика Лепехина. СПб., 1821. С. 246.

[22] *Гурий (Степанов).* Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Т. I. Калмыки. Казань, 1915. С. 158–159.

[23] *Федоров Н.М.* Указатель предметов, хранящихся в Самарском Публичном музее. Самара, 1898.

[24] *Джунджузов С.В.* Конфессиональная организация Оренбургских калмыков-ламаистов в начале XX века // Евразийское ожерелье. Альманах общественного Института истории народов Оренбуржья имени Мусы Джалиля. Вып. 4. Оренбург, 2003.

[25] АВ ИВР. РАН. Ф. 44. Оп.1. Д. 60. Л. 72.

[26] Там же. Л. 75–76.

[27] Там же. Л. 64.

[28] *Бакаева Э.П.* Одежда в культуре калмыков: традиции и символика. Элиста, 2008. С. 95–97.

[29] АВ ИВР. РАН. Ф. 44. Оп.1. Д. 60. Л. 64.

[30] Там же. Л. 39.

М.В. Аюшеева

ЛИЧНЫЙ АРХИВ Ч. ИРОЛТУЕВА В СОБРАНИИ ЦЕНТРА ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ И КСИЛОГРАФОВ ИМБТ СО РАН

Чойнзон-Доржи Иролтуев – XI пандидо хамбо-лама буддийского духовенства Восточной Сибири, яркий религиозный и общественно-политический деятель бурятского народа. Чойнзон-Доржи Иролтуев родился в местности Нарин-Ацагат Хоринского ведомства в семье Иролто-зайсана. В личном фонде № 18 (фонд И. Мадасона) хранится родословная хамбо-ламы, записанная И. Мадасоном от Дампил Базарова (1890 г.р.) в Нарин-Ацагате 11 марта 1965 г. Согласно этой родословной, Иролтуев был третьим сыном Үрөөлтэ, двух старших братьев звали Гатаб и Цэдэб. Ниже приведем генеалогию: Чойнзон-Доржи – Үрөөлтэ – Зодбо – Бүхэ – Горьё – Ногто – Нэмхэ – Шоохой – Шүүлэнгэ – Хоридой баатар – Шара – Гушад. В данной родословной также приводятся краткие биографические све-

дения о хамбо-ламе. «Он по рекомендации Аампил Бадмаева в молодости был вызван в С-Пб. лечить царицу-матушку. Учился в Богдо-Хурене. 7 жэл (лет) был в Эгитуевском дацане»[1]. Здесь же отмечены годы жизни – 1835-1918 и период хамбинства – 1894-1910. В статье Базаржапова В.Б., Митыповой Г.Ц. написано, что «Доржо Иролтуев родился в 1843 г.»[2]. А согласно послужному списку пандидо хамбо-ламы Ламайского Духовенства Восточной Сибири в 1908 г. Иролтуеву было 63 года, соответственно год рождения – 1845[3]. Дата рождения, приведенная в родословной, не может считаться корректной, а расхождение между 1843 г. и 1845 г., вероятно, относится к традиции летоисчисления по лунному календарю.

Будущий пандидо хамбо-лама с малых лет обучался в религиозно-духовной школе. Но официально смог поступить в число штатных лам только в возрасте 27 лет. Согласно послужному списку он был зачислен в хувараки 30 июня 1872 г., утвержден бандием 30 августа 1873 г., гелуном – 28 февраля 1874 г., на должность ширетуя Ацагатского дацана был назначен 17 сентября 1893 г. В материалах Нацова Г.-Д. имеются сведения о том, что Иролтуев, «начав свою деятельность в Ацагатском дацане в должности гэбхой, был назначен в штат, и впоследствии стал ширетуем этого дацана»[4]. Так же известно, что Иролтуев проходил обучение в Богдо-хурене, в Монголии, окончил школу мамба-медицины; семь лет находился в Эгитуевском дацане.

На должность хамбо-ламы избран 22 марта 1895 г., а 16 ноября 1895 г. высочайшей грамотой был утвержден на пост пандидо хамбо-ламы Ламайского духовенства Восточной Сибири и в марте 1896 г. прибыл в Гусиноозерский дацан, чтобы занять престол хамбо.

В апреле 1896 г. вместе с 14 сопровождающими отбыл в Санкт-Петербург для участия в коронации Николая II. В этой связи ему была пожалована высочайше учрежденная в память Священного Коронования Государя Императора Николая II серебряная медаль для ношения в петлице на Андреевской ленте[5].

В 1901 г. с несколькими ламами он путешествовал по святым местам Цейлона и Индии. В его фонде хранится письмо от 30 января 1901 г. за № 26 императорского российского вице-консула в Коломбо (Цейлон) с просьбой к британским индийским официальным лицам оказывать содействие хамбо ламе Иролтуеву, путешествующему со своим учеником Демчок Норбу, по святым местам. В личном фонде Ц. Жамцарано (№ 6) хранятся копии двух писем хамбо

Иролтуева: 1) письмо от 26 декабря из «города Янгдай посреди Шингали (на середине Цейлона) от Чойнзин [Иролтуева]», адресованное духовенству и нойонам, Сайнцак Юмову, тайше Жамбалтарун и другим; 2) письмо от 5 декабря, адресованное шуленге Бато Эрдынееву. В этих путевых записях сообщаются подробности путешествия морем до Цейлона и поклонения там святым местам[6].

Хамбо-лама Иролтуев был известен среди бурят как хороший эмчи-лекарь. Он был инициатором создания лазарета для раненых в Санкт-Петербурге, занимался сбором пожертвований для нужд раненых и поддержки семей погибших солдат. Хамбо-лама неоднократно посещал театр военных действий, о чем свидетельствуют архивные документы, хранящиеся в его фонде.

Время поступления личного архива Иролтуева в Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения буддологии и тибетологии СО РАН неизвестно. За период хранения фонд подвергался обработке как минимум пять раз, так в предисловии к описи фонда Иролтуева (фонд № 10) отмечено, что он значился под номером 582 (время регистрации неизвестно), затем под номером 177 (1940 г.), далее была проведена первичная обработка Даксановой Б.Д. и вторичная НТО выполнена в 1990 г. Очировой Г.Н. В результате этой обработки фонд насчитывал 26 ед.хр., в 1992 г. дополнен еще 10 ед.хр. В итоге в фонде Иролтуева значится 36 единиц хранения, систематизированные по следующим группам: 1) Материалы к биографии фондообразователя – 1 ед.хр.; 2) Переписка – 4 ед.хр.; 3) Материалы, относящиеся к служебной деятельности фондообразователя – 11 ед.хр.; 4) Материалы разных ведомств – 20 ед.хр. Следует отметить, что это весьма условное деление. Поскольку один и тот же документ может быть отнесен к нескольким группам. Например, материалы к биографии представлены всего одной единицей хранения на 26 л., при этом часть документов не имеет непосредственного отношения к биографии хамбо-ламы Иролтуева, например, это билет императорского Российского Генерального консула в Урге на имя Дайцинского подданного ламы Вангуржапа.

Язык большинства документов, представленных в фонде, – старописьменный монгольский язык, небольшая часть документов – на русском языке, имеются документы на английском языке. Материал на тибетском письме, как правило, в виде приписок к текстам на старописьменном монгольском языке.

В фонде Иролтуева содержатся как оригиналы документов, так и черновые записи, многочисленные списки и копии с официальных документов. Среди оригинальных документов особенно многочисленны доверенности, решения волостных съездов о делегировании своего представителя для участия на съезде, инициированным хамбо-ламой, который состоялся с разрешения вышестоящих органов 21 апреля 1905 г. в Чите.

Хамбо-лама Иролтуев активно участвовал в общественно-политической жизни бурятского народа. Среди материалов его фонда имеются различные ходатайства о возвращении управления по уставу 1822 г. и закрепления прав собственности на землю, о необходимости отмежевать фактически занимаемые земли, отдельная группа документов – это материалы, касающиеся выборов представителя в Государственную думу.

Архивные материалы свидетельствуют о его многочисленных разъездах по делам службы. Так, в деле № 1 имеется «Открытый лист на 1903 г. за № 67 от 30 апреля 1903 г., предписывающий городской и сельской полиции и сельским властям оказывать содействие и без замедления предоставлять обывательские и междудворные подводы по две лошади и с платежом прогонов по 3 коп. за версту пандидо хамбе Ламайского духовенства Восточной Сибири Ирелтуеву при его разъездах по делам службы в пределах Забайкальской области», подписанный Военным губернатором Забайкальской области, генерал-лейтенантом Надаровым[7].

Ряд документов свидетельствует о его поездке в Порт-Артур, Харбин, на Квантунский полуостров в 1903–1904 гг. Например, удостоверение № 7389 от 24 ноября 1903 г., выданное на имя «бандидо Хамбо ламы Ламайского Духовенства Восточной Сибири Чойнзину-Доржи Ирелтуеву, ширетую Агинского дацана Шейтуку-Домгину Сондору, ховараку Гусиноозерского дацана Беймшику Норбогипу, Барун-Харганатскому родовому голове Хоринского ведомства Цыденданбу Добданову и заседателю Агинской степной думы почетному шуленге Буда-Шимиту Батхаеву на свободный проезд в Порт-Артур и вообще на Квантунский полуостров для представления господину наместнику Его Императорского величества на Дальнем Востоке и для отправления г. Хамбо-ламою обрядов своей религии относительно проживающих в Квантунской области ламаитов»[8].

Осенью 1904 г. Иролтуев находился в Ацагатском дацане, что явствует из доверенности на имя ширетуя Гусиноозерского дацана Цынгунжапа Баниева с поручением получать в г. Селенгинске и пересылать в Ацагатский дацан корреспонденцию хамбо-ламы, а также периодические издания, такие как С.-Петербургские и Забайкальско-областные ведомости, газету Байкал[9].

Служебная корреспонденция по религиозным вопросам хамбоExternal ламы Иролтуева затрагивает широкий спектр вопросов: судебные разбирательства (о ширетуе Бургалтайского дацана Банзаракцаеве)[10], докладные записки ширетуев дацанов о предоставлении отпусков штатным ламам[11]; об увольнении с должности ширетуя Чесанского дацана Ринчин Чойван Эрдэниева в виду преклонного возраста и слабости здоровья[12] и пр.

Значительная часть документов в фонде Иролтуева относится к реформированию не только общественно-политической жизни бурят (реформа суда, управления, землепользования), но и самой буддийской церкви. Дело № 11 (16 л.) содержит два документа: «Проект Положения об управлении делами вероослужения буддистов – ламаитов» (л. 1а-12б) и «Устав Кружка бурят-монгольских буддистов» (л. 13а-16б).

Проект «Положения об управлении делами вероослужения буддистов- ламаитов», составленный для бурят, калмыков и тунгусов, проживающих по соседству с бурятами, содержит 67 статей в 5 разделах. В конце проекта имеется запись, что данный документ был разработан в Министерстве внутренних дел по департаменту Духовных дел иностранных исповеданий, и после его прочтения Директором департамента Владимировым, были внесены постатейные поправки членом II Государственной думы Б.Д. Очировым. В частности делается упор на «соборность во всех делах, касающихся вероисповедания, а в крайности – коллегиальности обязательно с выборным началом; и чтобы права всех духовенств различных вероисповеданий были приравнены между собою»[13].

«Устав Кружка бурят-монгольских буддистов» на старомонгольском языке состоит из 13 пунктов. В последнем пункте говорится о представлении одного экземпляра данного устава в наркомат внутренних дел Бурят-Монгольской Республике.

«Постановление собрания буддистов Восточной Сибири» на старомонгольском языке (Дело № 14, 18 л.) представляет собой про-

ект положения о Ламайском духовенстве Восточной Сибири, выработанный в г. Чите и представленный на обсуждение общественности. Данный документ обсуждался на Боргойском станичном сборе 21 октября 1905 г.: «сбор вполне соглашается и находит применимым к народному быту». В конце документа имеются замечания сбора и подписи выборным лиц с приложением печатей.

Помимо личного фонда Иролтуева (№ 10) в общем архивном фонде Центра восточных рукописей и ксилографов имеется два дела: 1) № 655 (старый номер 872) под названием «Архив хамбо-ламы Иролтуева. 1874–1905 гг.», 165 л.; 2) № 704 (старый номер 941) с таким же названием «Архив хамбо-ламы Иролтуева», 75 л. Документы в данных папках прошиты и пронумерованы. В них собраны разные материалы, характеризующую религиозную, общественно-политическую деятельность Иролтуева, на русском и старомонгольском языках: переписка с военным губернатором Забайкальской области, Приамурским Генерал-губернатором и другими официальными лицами; материалы по реформированию буддийской церкви: черновики уставов и положений, предложения от агинских бурят и т.д.

Наиболее полная деятельность Ч. Иролтуева представлена в двух делах – 644 и 704. Например, в д. 704 хранится подлинник удостоверения, выданного бывшему пандидо хамбо-ламе в том, что он с разрешения Иркутского генерал-губернатора по собственному желанию следует с 2 помощниками в район военных действий для оказания медицинской помощи и исполнения духовных потребностей реквизированным инородцам[14].

В письме за № 125 от 21 марта 1910 г. на имя Военного губернатора Забайкальской области пандидо хамбо Иролтуев просит об отставке по медицинским показаниям[15]. В ответном письме губернатор от 2 апреля 1910 г. за № 254 выражает сожаление и просит «повременить с прошением об отставке по крайней мере до будущей весны, воспользовавшись летом отдыхом от дел для поправления здоровья»[16]. Однако удостоверение № 5708 от 21 августа 1910 г. выдано Томским губернатором уже бывшему пандидо-хамба Ламайского духовенства Восточной Сибири Чойнзин-Доржи Иролтуевичу Иролтуеву[17].

Подобные официальные документы являются ценными источниками для изучения взаимоотношений между царской админист-

рацией и главой буддистов Восточной Сибири, делопроизводства дацанской канцелярии, истории бурятского буддизма.

Также документы о деятельности Иролтуева имеются в личном фонде Ц.Ж. Жамцарано (№ 6). Кроме упомянутых выше двух писем Иролтуева, это, прежде всего, две доверенности на имя Ц. Жамцарано: 1) доверенность № 96 от 23 февраля 1907 года (Гусиноозерский дацан), в которой Иролтуев просит Жамцарано принять на себя труд по продолжению означенного ходатайства: «в 1906 году, во время своего пребывания в С.-Петербурге, я возбудил перед правительством ходатайство о разрешении мне присутствовать при окончательном рассмотрении вопроса о пересмотре закона о буддийском вероисповедании среди бурят Восточной Сибири, без расходов на поездку в столицу со стороны казны, так как я находил, что для целесообразного издания нового положения необходимо полное знание основ буддизма и близкое знакомство с условиями данной местности – Сибири. Какое последовало на это ходатайство распоряжение со стороны центрального правительства, мне неизвестно, и потому покорнейше прошу Вас, Милостивый Государь, принять на себя труд по продолжению означенного ходатайства, пред кем Вы признаете нужным, дабы получить своевременно разрешение на поездку мою или одного из подведомственных мне штатных лам, с высшим духовным образованием, в Петербург для участия при решении вопроса о буддийском духовенстве Восточной Сибири, на правах члена особого совещания или совета. Пользуясь сим случаем, чтобы просить Вас принять уверение в совершенном уважении и преданности, Ваш постоянный богомол Чойнзен Иролтуев»[18].

Вторая доверенность на имя Жамцарано подписана Иролтуевым и уполномоченным агинских бурят Бато-Далай Очировым с просьбой «не отказать в дальнейшем ведении наших общественных дел хорошо известных Вам, как нашему сотоварищу по ходатайствам. 22 февраля 1906 года. С. Петербург»[19].

Помимо этих документов имеются многочисленные черновики ходатайств по бурятским вопросам, докладные записки депутации забайкальских бурят (в т.ч. хамбо-ламы Иролтуева) на имя Приамурского Генерал-губернатора о необходимости избрания представителя в Государственную думу от бурят и тунгусов на имя председателя Совета министров графа Витте о нуждах бурят и т.д.

Среди материалов Ч. Иролтуева есть документ, относящийся к деятельности хамбо-лам Гонбоева и Мархаева, – это служебная переписка по административным вопросам о предоставлении отпусков штатным ламам.

Документы о деятельности хамбо-ламы Иролтуева в фондах Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН позволяют охарактеризовать незаурядную личность XI пандидо хамбо-ламы Иролтуева и полнее освятить его жизненный путь.

---

[1] ЦВРК ИМБТ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 295. Л. 4.

[2] Выдающиеся бурятские деятели (XVII – нач. XX в.). Часть II. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2001. С. 53.

[3] *Очирова Ц.-Х.В.* К вопросу о деятельности буддийского духовенства Бурятии на рубеже XIX–XX вв. (Сведения о наградах на 1908 г.) // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 18.

[4] *Нацов Г.-Д.* Материалы по ламаизму в Бурятии. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 1998. С. 115–116.

[5] ЦВРК ИМБТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1. Л. 1а. Нижняя часть документа отсутствует.

[6] ЦВРК ИМБТ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 58. Л. 26а (на старомонгольском языке); Ф. 6. Оп. 1. Д. 3. Л. 17а-б (перевод на русский язык).

[7] ЦВРК ИМБТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1. Л. 9а.

[8] Там же. Д. 1. Л. 10а.

[9] Там же. Д. 7. Л. 1а.

[10] Там же. Д. 9. Л. 15а–34б.

[11] Там же. Д. 6. Л. 16а–18б.

[12] Там же. Д. 6. Л. 20а.

[13] Там же. д. 11. Л. 12б.

[14] ЦВРК ИМБТ. ОФ. Д. 704. Л. 61а.

[15] ЦВРК ИМБТ. ОФ. Д. 655. Л. 124а.

[16] ЦВРК ИМБТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1. Л. 24а–25а.

[17] ЦВРК ИМБТ. ОФ. Д. 655. Л. 125а.

[18] ЦВРК ИМБТ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 1. Л. 41а, 41б.

[19] Там же. Л. 57а.

О.В. Прокуденкова

ВКЛАД В.И. РУДОГО В РАЗВИТИЕ СОВРЕМЕННОЙ БУДДОЛОГИИ

Настоящее сообщение посвящено изучению теоретического вклада и научного наследия выдающегося отечественного истори-

ка буддийской философии и культуры Валерия Исаевича Рудого (1940–2009). Имя В.И. Рудого связано с долгим и многотрудным процессом возрождения санкт-петербургской (ленинградской) буддологической школы, которая была создана классиками отечественного востоковедения – академиками С.Ф. Ольденбургом (1863–1934) и Ф.И. Щербатским (1866–1942) и прервала свое существование на долгие десятилетия в трагическом 1937 г.

В.И. Рудому выпала задача не только возродить классическую тематику санкт-петербургских буддологических исследований, но подготовить кадры молодых буддологов, способных изучать философское наследие буддизма в культурном ареале азиатско-тихоокеанского региона. В настоящее время благодаря усилиям В.И. Рудого, его коллег и учеников восстановлены три основных направления санкт-петербургской буддологии:

- изучение письменного наследия буддийской постканонической традиции в Индии, Китае и Тибете;
- выявление и интерпретация буддийского понятийно-терминологического аппарата в санскритских оригиналах, тибетских и китайских переводах базовых философских трактатов постканонической традиции;
- определение и аналитическая реконструкция основных концепций буддийской классической философской мысли.

В настоящее время по всем указанным направлениям российская буддология обогатилась целым рядом научных публикаций, восполняющих существенные лакуны историко-философского и культурологического знания.

Прежде всего, необходимо сказать о возрожденном и завершенном ныне проекте Российской Императорской Академии наук – перевод и исследование трактата «Абхидхармакоша» Васубандху (IV–V вв.). Данный проект, задуманный Ф.И. Щербатским в 1917 г., имел международный характер и продолжался вплоть до 1930 г. В то время наука еще не располагала санскритским оригиналом этого произведения, и его научная значимость только начинала осознаваться ведущими буддологами мира. Описание проекта было опубликовано в XX томе серии «Bibliotheca Buddhica»[1], основанной С.Ф. Ольденбургом. Осуществление проекта планировалось именно на базе данной международной научно-издательской серии.

История изучения «Абхидхармакоши» тесно связана с одним из наиболее ярких и плодотворных периодов развития мировой буддологии и об этом необходимо сказать хотя бы вкратце.

Научный интерес Ф.И. Щербатского к 8-томному трактату Васубандху объяснялся исключительной значимостью этого источника для познания основоположений буддийской философии, и одновременно для анализа историко-культурного процесса продвижения буддизма за пределами Индии. В этом фундаментальном произведении суммированы итоги развития буддийской теоретической мысли канонической философии в эпоху раннего Средневековья. В «Энциклопедии Абхидхармы» обрела свою концептуально-аналитическую интерпретацию та совокупность идей, которая образует религиозно-идеологический каркас Трипитаки – санскритского оригинала буддийского канона. Именно этот корпус канонических текстов и получил преимущественное распространение на Дальнем Востоке и в Тибете, в то время как палийская версия канона (Типитака) продвигалась в страны Юго-Восточной Азии.

«Абхидхармакоша» была переведена с санскрита на китайский и тибетский языки и вошла в состав региональных канонических сводов – в так называемую китайскую Трипитаку и тибето-буддийский канон.

В 1917 г. была обнаружена неполная уйгурская версия трактата Васубандху, и эта научная сенсация послужила формальным предлогом к планированию крупнейшего источниковедческого проекта в буддологии XX в.

В наши дни, когда особое внимание уделяется изучению письменного наследия тибетского буддизма и его живой социокультурной формы, науке известно, что великий реформатор буддийской традиции Цзонхава ввел «Абхидхармакошу» Васубандху в состав пяти дисциплин, которые конституируют базу буддийского образования в монастырях-университетах. Именно поэтому, чтобы полноценно раскрыть сущность тибетского буддизма, необходимо изучать и исследовать концептуальное содержание и понятийно-терминологический аппарат трактата Васубандху.

Проект Ф.И. Щербатского был направлен на подготовку к публикации китайской, тибетской и уйгурской версий «Абхидхармакоши» с целью введения этих памятников в научный оборот. Данная проблема могла быть решена только коллективными усилиями

международного буддологического сообщества. Ф.И. Щербатской разработал с этой целью крупномасштабную исследовательскую программу, учитывающую реальные возможности российских, западноевропейских и японских ученых того времени. Готовность к сотрудничеству подтвердили ученые, которые ныне считаются классиками мировой буддологии первой половины XX в., – С. Леви, У. Огихара, Л. де ла Валле Пуссен, Д. Росс, О.О. Розенберг. В распоряжении исследователей, кроме китайской, уйгурской и тибетской версий «Абхидхармакоши», имелась рукопись санскритского комментария Яшомитры (IX в.).

Планировались также переводы версий трактата на западноевропейские и русский языки, исследование памятника и издание санскритского комментария к нему. Однако полностью завершил часть своего проекта Л. де ла Валле Пуссен[2]. Он перевел на французский язык китайскую версию памятника и отождествил на основе комментария Яшомитры большую часть терминологического аппарата трактата Васубандху. Тем не менее этот выдающийся лидер франко-бельгийской буддологической школы воздержался от перевода терминологии на французский язык, оставив ее в виде транслитерированных санскритских калек.

Итогом работы О.О. Розенберга, молодого ученика Ф.И. Щербатского, стала фундаментальная монография «Проблемы буддийской философии»[3]. Ф.И. Щербатской перевел на русский язык с тибетской версии первую главу и первую часть второй главы трактата. Кроме того, в 1923 г. он выпустил в свет небольшую по объему монографию «Центральная концепция буддизма и значение слова дхарма»[4]. Работая над проектом, члены международного буддологического сообщества пришли к выводу, что без санскритского оригинала трактата, считавшегося в то время безвозвратно утраченным, невозможно полноценно раскрыть содержание концептуального и понятийно-терминологического инструментария буддийской постканонической и философской мысли.

Оригинал был важен, прежде всего потому, что именно в нем буддийская философская проблематика была изложена в русле исторически сложившейся терминологии, которая сохраняла содержательную и смысловую связь с более ранними историко-культурными пластами буддийской традиции в форме, свободной от инокультурных (небуддийских) семантических наслоений. Толь-

ко с обнаружением оригинала в 1935 г. в древлехранилище тибетского монастыря Нгор, и с изданием текста П. Прадханом в 1967 г. открылась перспектива возобновления работы над этим важнейшим памятником буддийской философской мысли.

В.И. Рудой приступил к этой работе в 1962 г. благодаря личной встрече с выдающимся историком индийской философии Аруной Халдар, которая в то время читала лекции на восточном факультете Ленинградского государственного университета. Исследовательница привезла с собой ксерокопированные фрагменты санскритского оригинала «Абхидхармакоши» в надежде, что на волне бурно развивавшихся советско-индийских культурных связей в СССР начнется возрождение буддологической школы Ф.И. Щербатского и возобновится работа над проектом изучения трактата Васубандху.

В.И. Рудой имел возможность перенять от Аруны Халдар исследовательский опыт проникновения в семантику санскритского оригинала и в полной мере воспользовался этим уникальным шансом.

В течение последующих 30 лет он со своими учениками полностью восстановил приоритеты отечественной школы в исследовании буддийской постканонической философии. В настоящее время завершен комментированный перевод на русский язык всех восьми разделов санскритского оригинала «Абхидхармакоши» и шесть из них опубликованы[5]. Японские исследователи во главе с проф. С. Карашимой, работающие в Институте продвинутых буддологических исследований над переводом с санскритского оригинала на японский и английский языки, выполнили эту задачу в настоящее время только на четверть объема, переведя лишь первый и второй разделы.

В 1990 г. В.И. Рудой опубликовал комментированный перевод и исследование первого раздела трактата под названием «Энциклопедия Абхидхармы»[6]. В этом труде впервые представлены санскритско-тибетско-китайские терминологические соответствия и дана исчерпывающая интерпретация этого сложнейшего понятийного аппарата буддийской философской мысли. Данное издание положило начало восстановлению первого и второго направлений деятельности санкт-петербургской буддологической школы.

В.И. Рудой активно занимался буддологической подготовкой своих учеников. Под его руководством в 1990-х гг. в Санкт-Петербургском

филиале Института востоковедения РАН (ныне Институт восточных рукописей РАН) работала Буддологическая группа, занимавшаяся исследованием историко-культурного процесса становления буддийской традиции в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. В ее состав входили китаисты М.Е. Ермаков (1947–2005), Е.А. Торчинов (1956–2003), М.Е. Кравцова, санскритолог и профессиональный историк философии Е.П. Островская, историк буддологии и религиовед Т.В. Ермакова. Сотрудничали с группой также и совсем молодые в то время ученики В.И. Рудого – тибетологи А.А. Базаров, Е.А. Островская, Е.Ю. Харькова, китаист П.Д. Ленков, санскритолог-палеограф С.Х. Шомахмадов.

Коллективная исследовательская работа буддологической группы воплотилась в двух крупных монографиях: «Буддийский взгляд на мир» (1994) и «Категории буддийской культуры» (2000), а также в учебных пособиях для высшей школы – «Основы буддийского мировоззрения» (1995) и «Введение в буддизм» (1999)[7].

Серия работ, вышедших в свет на рубеже и в начале XXI в., была посвящена изложению основных концепций буддийской постканонической философии на основании исследований источников. Это работы Т.В. Ермаковой и Е.П. Островской «Классический буддизм» (1999) и «Классические буддийские практики – путь благородной личности» (2001), В.И. Рудого, Е.П. Островской и Т.В. Ермаковой «Классическая буддийская философия» (1999), Е.П. Островской, В.И. Рудого «Классические буддийские практики – вступление в Нирвану (2006) и «Космос и Карма: введение в буддийскую культуру» (2009)[8].

Следует подчеркнуть, что В.И. Рудым был внесен фундаментальный вклад в развитие теории и методологии буддологических исследований. В конце 1980-х гг. ученый разработал теорию интерпретации историко-культурного функционирования буддизма, известную ныне как трансрегиональный историко-культурный подход и концепция структурно-функционального полиморфизма традиционных религиозных идеологий Южной Азии. В области научного истолкования понятийно-терминологического аппарата буддийских письменных памятников В.И. Рудым был создан метод структурной герменевтики, позволивший раскрыть содержание не только философских трактатов, но и письменного наследия популярного (народного) буддизма. В рамках указанной методологии

развернулись исследования А.А. Базарова, П.Д. Ленкова, Е.А. Островской, Е.Ю. Харьковой, С.Х. Шомахмадова. Отечественная буддологическая литература пополнилась их монографическими трудами, среди которых необходимо отметить монографии А.А. Базарова «Институт философского диспута в тибетском буддизме» (1998), П.Д. Ленкова «Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши)» (2006), Е.А.Островской «Религиозная модель общества» (2006) «Войны радуги» (2008), С.Х. Шомахмадова «Учение о царской власти. Теории имперского правления в буддизме»[9].

В.И. Рудой придавал большое значение изучению истории отечественной буддологии. Совместно с крупнейшим отечественным буддологом-палеографом М.И. Воробьевой-Десятовской он в 2008 г. инициировал проект исследования теоретического наследия санкт-петербургской буддологической школы и ее взаимоотношений с носителями буддийской культуры в Бурятии и Калмыкии. Это направление работы развивается ныне усилиями сектора Южной Азии Института восточных рукописей РАН.

В настоящее время, после ухода из жизни Валерия Исаевича Рудого, его теоретическое наследие и вклад в изучение письменных памятников буддизма должно, по моему глубокому убеждению, сделаться объектом не только науковедческого и культурологического исследования.

---

[1] Bibliotheca Buddhica. T. XX Петроград, 1917. C. IV.

[2] L' Abhidharmakoša de Vasubandhu. Traduit etannoté par L. De la Vallée Poussin. Chap. 1-9. Paris, 1923–1931.

[3] *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Петроград, 1918.

[4] *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of the Meaning of the Word "Dharma". Leningrad, 1923.

[5] *Васубандху.* «Абхидхармакоша или Энциклопедия Абхидхармы» раздел первый – Анализ по классам элементов, или Дхату-нирдеша, раздел второй – Учение о факторах доминирования в психике, или Индрия-нирдеша / перевод с санскрита, комментарий, реконструкция системы Е.П. Островской и В.И.Рудого. Москва: Ладомир,1998; *Васубандху.* «Абхидхармакоша или Энциклопедия Абхидхармы» раздел третий – Учение о мире, или Лока-нирдеша, раздел четвертый – Учение о карме, или Карма-нирдеша / перевод с санскрита, введение, комментарий, реконструкция системы Е.П. Островской и В.И.Рудого. М.: Ладомир 2001; *Васубандху.* «Энциклопедия буддийской канонической философии («Абхидхармакоша») раздел пятый – Учение об аффектах (Анушая-нирдеша), раздел шестой – Учение о пути благородной личности (Арьяпудгаламарга-нирдеша) / перевод с санскрита, комментарий, исследование Е.П. Островской и В.И.Рудого. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.

[6] *Васубандху.* «Энциклопедия Абхидхармы». Раздел первый – Анализ по классам элементов / перевод с санскрита, комментарий, исследование и вступ. статья В.И.Рудого. Москва: Наука, 1990.

[7] *Островская Е.П., Рудой В.И.* Буддийский взгляд на мир. СПб.: Андреев и сыновья, 1994; Категории буддийской культуры / ред. сост. Е.П. Островская. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000 (в соавт. с М.Е. Ермаковым, Е.А.Островской, В.И. Рудым); Основы буддийского мировоззрения: Учебное пособие / Рудой В.И., Островская Е.П., Островский А.Б. и др. М.: Наука, 1994; Введение в буддизм. Учебник. / Ред. сост. В.И. Рудой. СПб.: Лань, 1999 (совместно с Е.П. Островской, А.Б. Островским, Е.А. Островской, Т.В.Ермаковой, П.Д, Ленковым).

[8] *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классический буддизм. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 1999; 2009; *Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И.* Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999; *Островская Е.П., Рудой В.И.* Классические буддийские практики: Вступление в Нирвану. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2006; *Островская Е.П., Рудой В.И.* Космос и карма: введение в буддийскую культуру. СПб.: СПбКО, 2009.

[9] *Базаров А.А.* Институт философского диспута в тибетском буддизме. СПб.: Наука, 1998; *Ленков П.Д.* Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши). СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета 2006; *Островская-мл. Е.А.* Религиозная модель общества. Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2005; *Островская-мл. Е.А.* Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2008; *Шомахмадов С.Х.* Учение о царской власти. Теории имперского правления в буддизме. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Асеева Тамара Анатольевна – доктор фармацевтических наук, профессор, зав. лабораторией медико-биологических исследований Института общей и экспериментальной биологии СО РАН

Аюшеева Марина Васильевна – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Базаров Андрей Александрович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Бичелдей Ульяна Павловна – ученый секретарь Тувинского Национального музея

Бичеев Баазр Александрович – доктор философских наук, зав. Отделом письменных памятников и буддологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Батырева Светлана Гариевна – кандидат искусствоведения, доцент, зав. музеем традиционной культуры им. Зая-пандиты Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Бакаева Эльза Петровна – доктор исторических наук, доцент, зам. директора по науке Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Бадмаева Екатерина Николаевна – кандидат исторических наук, доцент, зам. директора по информационным технологиям Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Гедеева Дарина Бадмаевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры монгольского языка Института калмыцкой филологии и востоковедения Калмыцкого государственного университета

Дашиева Лидия Данииловна – кандидат искусствоведения, научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Дмитриев Сергей Владимирович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Российского этнографического музея

Дондокова Людмила Юрьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры Связи с общественностью Бурятской сельскохозяйственной академии им. В.Р. Филиппова

Дорджиева Галина Шираповна – кандидат исторических наук, доцент

Ермакова Татьяна Викторовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Сектора Южной и Юго-Восточной Азии Института восточных рукописей РАН

Жуковская Наталия Львовна – доктор исторических наук, профессор, зав. Центром азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН

Иванова Елена Владимировна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН

Иванов Дмитрий Владимирович – кандидат исторических наук, старший хранитель Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН

Кузнецова Наталья Александровна – кандидат исторических наук, научный сотрудник лаборатории экспериментальной фармакологии Института общей и экспериментальной биологии СО РАН

Кукеев Адьян Геннадьевич – младший научный сотрудник Отдела письменных памятников и буддологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Кульганек Ирина Владимировна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН

Колпецкая Ольга Юрьевна – кандидат исторических наук, проректор по научной работе Красноярской государственной академии музыки и театра

Ляэнеметс Мярт Мейнхардович – доктор философских наук, научный сотрудник факультета философии Тартуского университета

Маадыр Мая Салчаковна – кандидат исторических наук, зав. сектором научно-исследовательской работы Национальной библиотеки Республики Тыва

Максимов Константин Николаевич – доктор исторических наук, профессор, зав. Отделом истории и археологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Минаев Валерий Владимирович – доктор экономических наук, профессор, Первый проректор – проректор по учебной работе Российского государственного гуманитарного университета

Музраева Деляш Николаевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела письменных памятников и буддологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Огнева Елена Дмитриевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения им. А. Крымского НАНУ

Оконова Людмила Вячеславовна – кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела истории и археологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Омакаева Эллара Уляевна – кандидат филологических наук, зав. Отделом языкознания Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Орлова Кеемя Владимировна – доктор исторических наук, профессор Общеуниверситетского учебно-научного Центра изучения культуры народов Сибири РГГУ

Островская Елена Петровна – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Сектора Южной и Юго-Восточной Азии Института восточных рукописей РАН

Павильч Александр Александрович – кандидат педагогических наук, доцент кафедры культурологии Минского государственного лингвистического университета

Прокуденкова Ольга Викторовна – кандидат культурологии, доцент кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств

Романова Светлана Владимировна – научный сотрудник I категории Российского этнографического музея

Ряжев Андрей Сергеевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Тольяттинского государственного университета

Сем Татьяна Юрьевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока Российского этнографического музея

Старостин Евгений Васильевич – доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории и организации архивного дела

Историко-архивного Института Российского государственного гуманитарного университета

Тепкеев Владимир Толтаевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела истории и археологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН

Федорова Марина Владиславовна – научный сотрудник высшей категории, аспирант Отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока Российского этнографического музея

Хабунова Евдокия Эрендженовна – доктор филологических наук, профессор, директор Института калмыцкой филологии и востоковедения Калмыцкого государственного университета

Хишигт Норовсамбуу – кандидат исторических наук, ученый секретарь Института истории Академии наук Монголии

Четырова Любовь Борисовна – доктор философских наук, профессор кафедры философии гуманитарного факультета Самарского государственного университета

Шомахмадов Сафарали Хайбулоевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН

СОДЕРЖАНИЕ

Пленарные доклады

Историко-культурное наследие буддизма

Историко-документальное наследие буддизма

Личные фонды буддологов: проблемы изучения, описания и издания

Научное издание

ПАМЯТЬ МИРА: ИСТОРИКО-ДОКУМЕНТАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ БУДДИЗМА

Материалы Международной научно-практической конференции

Москва, 25–26 ноября 2010 г.

Ответственный за издание
К.В. Орлова

Оригинал-макет подготовлен
в Общеуниверситетском учебно-научном
Центре изучения культуры народов Сибири

Компьютерная верстка: А.С. Колесник

Подписано в печать 25.02.2011.
Уч.-изд. л. 22,9. Усл. печ. л. 20,9.

Тираж 200 экз. Заказ № 64

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993 Москва, Миусская пл., 6